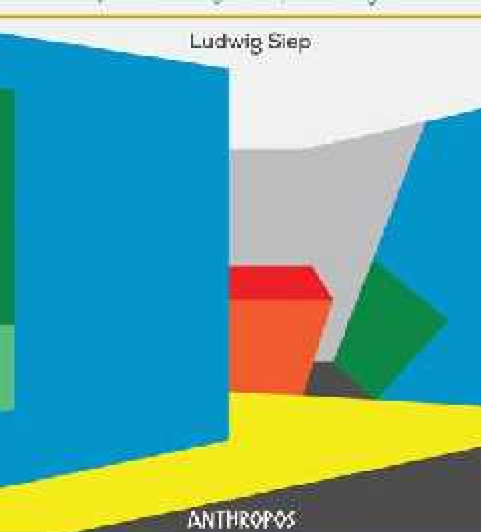
El camino de la fenomenología del espíritu

Un comentario introductorio al *Escrito sobre la Diferencia* y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Ludwig Siep



EL CAMINO DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

90



siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Ludwig Siep

EL CAMINO DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Un comentario introductorio al *Escrito sobre la Diferencia* y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Traducción de Carlos Emel Rendón



El camino de la fenomenología del espíritu : Un comentario introductorio al *Escrito sobre la Diferencia* y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel / Ludwig Siep ; traducción de Carlos Emel Rendón. — Barcelona : Anthropos Editorial, 2015
335 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 90)

Bibliografía p. 267-310. — Índices
ISBN 978-84-16421-01-5

1. Fenomenología y existencialismo 2. Hegel, G. W. F. (1770-1831) - Crítica e interpretación I. Rendón, Carlos Emel, tr. II. Título III. Colección

Título original en alemán: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschift» und «Phänomenologie des Geistes»*

Primera edición: 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-16421-01-5
Depósito legal: B. 7.646-2015
Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRÓLOGO

Los dos textos que aquí se comentan son los primeros de cinco libros que Hegel publicó en vida. A ellos siguió la *Ciencia de la Lógica* en dos volúmenes (1812 y 1816), la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en esbozos fundamentales*, en tres ediciones ampliadas permanentemente (1817, 1827 y 1830), así como la *Filosofía del Derecho* (1820). No existe ya hoy una edición de menos de veinte tomos y las ediciones completas «definitivas» serán significativamente más extensas.

La «gran literatura» de los libros de Hegel son solo la *Fenomenología del Espíritu* y, con alguna salvedad, la *Filosofía del Derecho*. Los restantes libros son hueso duro para los expertos en filosofía. También tuvieron efecto público algunas de las Lecciones de Berlín, particularmente las Lecciones sobre estética, sobre filosofía de la religión y filosofía de la historia, pese a los dudosos principios editoriales (una mezcla de fragmentos de manuscritos de Hegel y apuntes de oyentes, ambos de muy diferentes épocas).

Ha sido seguramente la *Fenomenología del Espíritu* la que más ha estimulado la fantasía y el pensamiento de lectores importantes y poco importantes. Gracias a ella Marx se hizo un teórico; a ella deben cosas esenciales Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Bloch y muchos otros. Sin embargo, cabe preguntarse cuántas de las cientos de las páginas a menudo crípticas estudiaron realmente estos grandes lectores. Con todo, la malinterpretación productiva supone con frecuencia lecturas superficiales. En lo que atañe a la *Fenomenología*, todo lo que vaya más allá de una lectura superficial cuesta irremediablemente años de vida.

El presente comentario introductorio parte de la idea de que las grandes obras filosóficas pertenecen también a la biblioteca

clásica de una cultura. En este contexto, son estudiadas no solo por filósofos, sino por un amplio público de lectores; en Alemania por el universalmente conocido «lector de Goethe». ¿Se puede lograr escribir un comentario asequible a este público y que, más allá de él, amplíe el acceso a la obra? Con ninguna obra resulta ello tan difícil como con la *Fenomenología*. Ella no solo pertenece a la fase de las obras más complicadas y especulativas de la historia de la filosofía —desde las Críticas de Kant, pasando por los sistemas de Fichte y Schelling hasta Hegel (Schopenhauer es ya de la clase de los que se pueden leer). En todo caso, este período tiene un correspondiente en los diálogos tardíos de Platón y en los escritos de Aristóteles sobre filosofía teórica (como es sabido, una colección de apuntes para sus lecciones). En la *Fenomenología* se da el agravante de que no se encuentra prácticamente una línea sin una alusión directa o indirecta a poetas, pensadores y figuras históricas de toda la historia del espíritu.

Esto tiene dos razones: por un lado, la de que Hegel emprende aquí un «ajuste de cuentas» con todos los errores de la historia del espíritu, que, sin embargo, eran errores necesarios para encontrar la verdad. Que su propia filosofía exponga esta verdad, ha sido entendido frecuentemente como una desmedida arrogancia. Pero el rechazo justificado de las posiciones de pensadores anteriores y contemporáneos pertenece, desde Aristóteles, a las tareas normales de una obra filosófica que tenga pretensión sistemática. ¿Por qué, entonces, habría de exponerse una nueva tesis si se tuviera por suficiente a cualquiera de las ya conocidas?

Por otro lado, según Hegel, todo pensamiento aparentemente nuevo es solo un progreso — con frecuencia mínimo, pero decisivo— del pensamiento presente, incluso de todo el trabajo cultural de la historia de la humanidad. Querer empezar nuevamente *ab ovo* puede ocurrírsele solo a quien desconoce sus propios presupuestos. Pero, mientras que respecto a la mayoría de pensadores y poetas los intérpretes sacan a la luz las influencias, esto pertenece, según Hegel, al deber incondicional del autor mismo. El que no se hayan percatado cumplidamente de este deber, fue lo que Hegel reprochó vehementemente a sus propios predecesores, Kant y Fichte. Sin embargo, la *Fenomenología* muestra también que la cultura no ha avanzado hasta ahora sin el olvido de la propia prehistoria —al menos de determinados aspectos.

Por razón de esta carga histórica, la *Fenomenología* es una mina inagotable para comentadores. Pero el propósito de hacerla inteligible para el «lector de Goethe» requiere de un optimismo, que el autor de este ensayo no posee en forma inquebrantable, como aún al comienzo del trabajo. Sin conocimientos elementales del orden de la historia de la filosofía, sin «algo de Aristóteles», «algo de Spinoza» y «algo de Kant», también la lectura del comentario resulta un hueso duro. Sin embargo, este no ha de ser un comentario para los investigadores sobre Hegel o los «expertos en idealismo», aun cuando es de esperarse que saquen provecho de la lectura. El comentario se dirige a todos los que se interesan por la filosofía y por sus textos clásicos difíciles. Intenta aclarar que los escritos de Hegel no son esoterismo para iniciados, sino, objetivamente, contribuciones inteligibles a los problemas de la filosofía y de la cultura universal, especialmente a la comprensión de nuestro origen espiritual.

La *Fenomenología* es el segundo libro de Hegel. Lo escribió al final de su primera carrera universitaria, en la época de la actividad docente en Jena (1801-1807). Al comienzo de este período se encuentra su primer libro, el escrito programático *Sobre la diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, con el cual Hegel intentó, como hoy se dice, «posicionarse» en el paisaje filosófico de su época —y, al mismo tiempo, procurar que se escuchara y atendiese a alguien que se había habilitado en edad avanzada (no era Hegel un niño prodigio como Schelling ni un *shooting star* como el autodidacta Fichte un par de años antes en la misma Universidad). Hoy no se necesitan razones para afirmarlo, pero el estudio del primer escrito es, al menos históricamente, la mejor introducción en la obra de Hegel.

La investigación científica especializada ha emprendido, especialmente en el último tercio del siglo XX, un enorme esfuerzo de —con frecuencia minuciosa— aclaración del desarrollo del pensamiento y la influencia recíproca de pensadores y poetas de la época presumiblemente más productiva del espíritu alemán. Ella abarca entre tanto casi media biblioteca especializada. Mucho de ello permanece oculto al gran público. En los primeros capítulos del presente libro he intentado trazar, con una significativa simplificación, pero ojalá no con una reducción inadmisible, algunas de las líneas que van desde los comienzos pasando por el primer escrito hasta la primera edición del sistema de Hegel (precisa-

mente la *Fenomenología*). No se le puede facilitar a todo el mundo la comprensión de la *Fenomenología*. El algo afanado «lector de Goethe» puede empezar de una vez con el capítulo sobre la *Fenomenología.* Con todo, sin algo de «perforación persistente» no entenderá ni el comentario ni los textos comentados.

Existen comentarios sobre los textos clásicos en grados diferentes de especificidad y amplitud. Comentarios de frase por frase, tal como fueron elaborados sobre todo para los textos de la filosofía griega, alcanzan con frecuencia, en extensión, mucho más que los textos comentados— como lo muestran recientemente los comentarios a la *Política* de Aristóteles de Eckart Schütrumpf o al *Filebo* de Platón de Dorothea Frede. Un comentario de esta naturaleza sobre la *Fenomenología* tendría que abarcar muchos volúmenes. El clásico comentario de Jean Hyppolite sobrepasa claramente en extensión a su texto comentado. Pero hay también comentarios breves como el aparecido recientemente de Frank-Peter Hansen (*Hegel*). El presente comentario no debe desanimar por la extensión, pero en cierta forma ha de ser íntegro. Sigue el texto completo, se concentra más en el aspecto del contenido que en el lógico-conceptual, y pretende evitar demasiada «inmanencia», sin traer puntos de vista completamente extraños al texto. Dado que el comentario pretende hacer inteligible el texto como un «clásico», autorizado en esta forma por el autor y reseñado así durante casi dos siglos, le interesan solo marginalmente cuestiones de una fenomenología completamente diferente, que se esconde detrás del texto impreso, en los quiebres de su construcción o en las modificaciones de la concepción durante su escritura (cf. últimamente Schmitz, *Hegels Logik*, y Falke, *Begriffne Geschichte*).

Si el lector pone uno junto a otro texto y comentario y no desfallece prematuramente, podrá dilucidar algo mejor uno de los más grandes y enigmáticos «logros» de la historia del pensamiento. Un logro que incluso en muchos problemas de la filosofía contemporánea (teoría de la racionalidad, debate sobre el realismo, escepticismo, teoría del espíritu o «philosophy of mind», el problema cuerpo-alma, teoría de la acción, etc.), va mucho más allá de lo que sospecha la mayoría de los críticos del hegelianismo. Así lo he insinuado ocasionalmente en el texto que sigue, otros autores (Graeser, *Kommentar und Hegels Porträt*, Kettner, *Gewißheit,* MacIntyre, *On Faces and Skull*, Pippin, *Idealism,*

Pinkard, Taylor, *Hegel*, etc.) lo han hecho de manera más detallada, sobre todo para determinados apartados del texto. El número de quienes están convencidos de la relevancia de Hegel para los problemas de la filosofía contemporánea crece de todos modos en forma permanente —también más allá de la «filosofía continental», así llamada desde la perspectiva anglosajona.

Mi primera relación con Hegel se remonta a la lección inaugural de Werner Marx, que tenía por objeto el *Escrito sobre la Diferencia*.* Werner Marx no pudo completar su propio comentario de la *Fenomenología* más allá del capítulo de la razón —que elaboró en colaboración con Klaus Erich Kaehler. El presente comentario es de un carácter muy diferente como para ser considerado una continuación de los trabajos de Werner Marx. Con todo, debe servir a su recuerdo.

Por consejos sobre el contenido agradezco a Michael Quante, Christoph Schmidt am Busch y Andreas Vieth; por la ayuda técnica, asimismo a Gabriele Santel, Arne Grießer, Johanna Macher, Monika Koop y Stephanie von Beverfoerde.

LUDWIG SIEP
Münster, agosto de 1999

---

* Se refiere el autor en forma abreviada al escrito *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. [*N. del T.*]

1

LA PRETENSIÓN DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel es una de las obras filosóficas más oscuras y, al mismo tiempo, una de las más influyentes. Por el contrario, la *Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, llamado en la investigación abreviadamente *Escrito sobre la Diferencia,* es conocido casi únicamente en los círculos filosóficos especializados. Hegel lo publicó en 1801, a la edad de 31 años, al comienzo de sus primeros años de carrera universitaria en Jena. En múltiples aspectos ha sido entendido, por ejemplo por Fichte,[1] como una toma de partido por su amigo Schelling, más joven que él, quien enseñaba ya en Jena. Sin embargo, en este escrito Hegel insinuaba también su «Diferencia» respecto de Schelling.[2] En el periodo de Jena, el desarrollo de ambos pensadores transcurre cada vez más en forma separada.[3] El punto de vista que Hegel asume en el prólogo a la *Fenomenología*, contiene una dura crítica a la escuela de Schelling. Aunque Hegel exceptúa expresamente a Schelling de esta crítica,[4] el libro ha sido entendido como el distanciamiento definitivo de Schelling.

En la *Fenomenología*, sin embargo, Hegel permaneció fiel a las intenciones esenciales de sus predecesores: con Fichte com-

1. En su carta a Schelling del 15 de enero de 1802, Fichte menciona a Hegel como seguidor del partido de Schelling (cf. Correspondencia 5, 113).

2. Cf. Düsing (Ed.) 186 s.

3. Cf. Düsing, *Spekulation*

4. Carta a Schelling del 1 de mayo de 1807 (Cartas I, 159-162). Schelling aceptó esta explicación con algo de escepticismo (Cartas I, 194), pero, frente a terceros, se pronunció negativamente sobre la *Fenomenología*. Cf. la introducción de Wolfgang Bonsiepen en PhG (1988) LVI, s.

parte la opinión, de que el conocimiento filosófico tiene que empezar con el concebir el principio o con la estructura de la subjetividad. Con Schelling intenta, al mismo tiempo, superar el dualismo de espíritu y naturaleza. No hay en verdad nada «a-espiritual» [*Ungeistiges*]: materia, extensión, sensibilidad son formas implícitas, no reflejas, del espíritu. Con todo, ello no apunta a un «idealismo» vulgar, contrapuesto al «realismo». Los objetos (cosas, acontecimientos, estados de cosas) no dependen de la conciencia humana; ni siquiera en el sentido «trascendental» de Kant y Fichte, según el cual las categorías y esquemas, en los que los hombres aprehenden el mundo, se remontan a funciones necesarias e inconscientes del espíritu humano. Para Hegel, en cambio, el espíritu humano participa de una «Lógica» universal que determina la Naturaleza y la Cultura, la cual puede ser «reflejada» por su pensamiento y, al mismo tiempo, develada y establecida (para la esfera social) por su actuar. El proceso en el que el orden de la realidad se acrecienta en el hombre y llega a la conciencia siempre más diferenciado, es su historia de la cultura. Hegel, sin embargo, no emplea el concepto moderno de «cultura» [*Kultur*], sino que habla de historia del espíritu o de la religión, para él la forma abarcante de la interpretación humana del mundo. En ello se encuentran incluidas —y en determinados periodos distintamente «diferenciadas»— las historias del derecho, el estado, la economía, el arte, la ciencia, etc.

Hegel, por consiguiente, tuvo que incluir en su sistema la historia universal y de la cultura de manera muy diferente a sus predecesores. Ello sucedió por primera vez en forma amplia en la *Fenomenología*, y no en última instancia pudo por ello mismo ejercer una amplia influencia sobre el «público lector». Aún hoy —así lo muestran los ejemplos de Jürgen Habermas o Francis Fukuyama— la *Fenomenología* motiva a una interpretación del tiempo, de su origen histórico y de posibles desarrollos futuros.[5]

Hegel intentó contribuir a que el espíritu del tiempo, que se expresaba en las grandes transformaciones de la época de Napoleón y Goethe, alcanzara la «conciencia» sobre sí mismo. Para ello quiso aportar un sistema de categorías, que hiciera comprensible el desarrollo de la moral, lo mismo que del arte, de las

5. Cf. Habermas, *Komplexe Gesellschaften* [*Sociedades Complejas*], 23-71; Fukuyama, *Das Ende der Geschichte* [*El fin de la historia*].

constituciones políticas así como de las ciencias naturales. Pero Hegel no es un simple filósofo de la cultura que interpreta los signos del tiempo. Él pretende, más bien, satisfacer las estrictas exigencias de la crítica del conocimiento, tal como ellas habían sido formuladas por Kant y su escuela. Y quiere convencer a los filósofos escépticos más minuciosos refutándolos con sus propios métodos. La *Fenomenología* pretende ser un escepticismo radical («que se consuma a sí mismo») que conduzca a la autosuperación del escepticismo en su contrario.[6] A este contrario lo llama Hegel «saber absoluto», absoluto tanto según el grado de certeza como de los contenidos —una pretensión, que tuvo como consecuencia tanta fascinación como rechazo, incluso burla.

«Saber absoluto» tuvo, naturalmente, que aparecer en competencia con las pretensiones de certeza religiosas. Los temas «conciencia religiosa», «fe», «religión», ocupan amplio espacio en la *Fenomenología* y al final Hegel pretende traducir el verdadero contenido de toda la historia de la religión en conceptos filosóficos. La «superación» hegeliana de la religión en la filosofía, que llevara a cabo, amplia y sistemáticamente, en sus lecciones y escritos posteriores de Berlín, desató agrias controversias y una división de su propia escuela. En relación con ello, como lo muestra la *Fenomenología*, lo que a él le interesa es una reconciliación de religión, ciencia y filosofía —contra los vanales malentendidos de la religión en una ilustración superficial. La *Fenomenología* es también el intento por demostrar que el conocimiento científico y filosófico de la época moderna confirma la convicción de que en el mundo se revela una sabiduría absoluta (divina).

De esta manera Hegel, sin embargo, se vuelve contra las «posiciones retrógradas» de la época, que introducen una separación estricta entre saber y fe y tienen lo divino mismo por incognoscible, a lo sumo accesible solo a la convicción moral o al sentimiento religioso —sea en la forma de la crítica kantiana o de la teología de la fe y el sentimiento religioso en Jacobi y Schleiermacher. Cierto es que tampoco Kant había rechazado enteramente la suposición religiosa de un mundo creado por Dios con arreglo a un fin y de una providencia divina en la histo-

---

6. Hegel trató el problema del escepticismo desde su época de Berna («Escrito sobre la Positividad) (cf. AA I, 209). Desde Kant, el problema de la refutación del escepticismo es un tema dominante de la época. Cf. al respecto Fulda/Horstmann (Ed.), Meist, *Skeptizismus*; también Vieweg, *Remis*.

ria. No obstante, le había negado el carácter de conocimiento científico. «Estrictamente científico» era para Kant únicamente el conocimiento «mecánico» de la naturaleza y el análisis de sus presupuestos necesarios en la razón humana.

Sin embargo, según la *Crítica del juicio teleológico* de Kant (Segunda Parte de la Crítica del Juicio), con esta forma de explicación no podemos entender del todo los productos orgánicos de la naturaleza. Del igual modo, con ella tampoco podemos poner nuestro conocimiento total de la naturaleza en una conexión sistemática —incluyendo el de las leyes particulares de la física y la biología. Mas la razón humana tiene que buscar una tal unidad sistemática de todos los conocimientos en un sistema completo «silogístico» construido sobre principios y conclusiones. De ahí que la suposición de un conjunto de la naturaleza con arreglo a fin, que descansa en la sabiduría de un entendimiento infinito, sea necesaria a manera de ensayo, aunque también indemostrable. Dado que, además, llegamos a la suposición —asimismo hipotética— de un ser omnisciente, omnipotente y absolutamente válido a través de la explicación de nuestro sentimiento moral del deber, estamos también obligados a buscar en la historia las huellas de un plan racional.

Kant, por tanto, dio a la convicción religiosa de la sabiduría de la creación y de la «providencia» un sentido racional, pero le discute el carácter de cientificidad en el sentido de la comprobación empírica o «lógica». Hegel pretende devolverle esta cientificidad en la filosofía —pero, como se mostrará, al precio de una desmitologización radical (como lo llamaríamos desde Rudolf Bultmann) de los contenidos religiosos. La ciencia natural moderna y el progreso de la razón en el moderno estado «secularizado» muestran, con tal que no se la malinterprete, la configuración de la naturaleza y de la historia conforme a una finalidad.

Sin embargo, los malos entendidos de estas ciencias, así como la concepción «ingenua» de las verdades religiosas se han extendido por todas partes —en las ciencias y su autocomprensión «ilustrada», en la filosofía, la literatura y la teología. Ellas descansan por doquier en dualismos —entre materia perceptible sensiblemente y leyes inteligibles, entre intuición y concepto, entre sujeto y objeto, entre espíritu humano y divino, etc. Su crítica amplia y completa constituye el contenido de la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que, para Hegel, puede realmente aprenderse a

partir de la ciencia moderna es que el mundo no se compone de cosas sensibles y leyes espirituales, sino que es un proceso, en cuyos sucesos y estructuras se muestra un orden inteligible, que puede retrotraerse a conceptos y conclusiones. Algo similar vale para el desarrollo de las culturas, especialmente de órdenes jurídicos, pero también del arte y la religión, en la historia.

Mas no todo en la naturaleza y la historia es racional o conforme a un fin. Existen fenómenos y esferas, en los cuales son visibles solo débiles signos de órdenes —tales como las especies de los seres vivos o las ramificaciones de la cultura humana y de sus tradiciones particulares.[7] El orden total no se ve afectado por estas esferas marginales, por el contrario, él muestra su inviolabilidad por los modelos «supercomplejos», como también por los retrocesos o atajos históricos.[8]

Si un orden así es conocido en parte por el hombre —en lo que respecta a la naturaleza— y en parte él mismo es producido (cultura), el pensamiento y obrar humanos deben ser entendidos como un devenir consciente y una expansión total de la razón universal. Manifestación y autorrealización de un orden es, para Hegel, la esencia del «espíritu». El que se le llame divino o humano, es al fin y al cabo solo cuestión de perspectiva. Si se mira «desde abajo», desde el individuo de una cultura y época determinadas, hacia arriba, hacia el orden total que se manifiesta a través de épocas y pueblos, se le ve, en cierta medida, desde la perspectiva humana. Si se mira «desde arriba», desde el orden total de la naturaleza y la historia, que se conoce y «revela» en el progreso de las culturas y las ciencias —y de esta manera siempre a través de hombres individuales— se asume entonces una perspectiva infinita, dicho religiosamente, «divina».

Es necesario tener ante los ojos esta pretensión de la filosofía hegeliana, que se eleva en la *Fenomenología* por primera vez a una forma sistemática, para entender la idea y la influencia de la obra. En la cultura del presente la pretensión de «saber absoluto» y de la comprensión completa de la religión y de la historia, parece un exceso insostenible. En la filosofía prácticamente ya nadie la comparte. El interés actual por la *Fenomenología* se dirige mayormente hacia aspectos más «modestos». Sin embar-

---

7. Cf. EPW (1830), §§ 368 y 394.
8. Cf. Henrich, *Zufall*.

go, el intento de una síntesis del conocimiento científico y religioso del mundo caracteriza a la filosofía europea desde el surgimiento del cristianismo. Tomás de Aquino, Leibniz y Hegel son quizá los creadores más significativos de una tal síntesis.

Si se llama a esta unidad «metafísica», entonces es comprensible que Hegel sea entendido como fin de la metafísica.[9] Pues desde la segunda mitad del siglo XIX, llegaron a ponerse en cuestión los presupuestos decisivos de una tal síntesis: las ciencias empíricas de la naturaleza se alejaron de la idea de un conjunto total de la naturaleza claro, lógico. La investigación del caos y las concepciones modernas de la génesis del cosmos concedieron de manera permanente más espacio a la contingencia. Esto es válido también para la historia de la tierra y la evolución de la naturaleza viviente. Los impactos de meteoritos o los desplazamientos de placas continentales no puede remontarse a un plan o fin racional como tampoco las mutaciones espontáneas o «errores de copia» en la «lectura» de información genética.

La aparición de las ciencias de la historia racionalistas, basadas en fuentes y críticas de los «grandes proyectos», ha conducido en el ámbito de la cultura humana a una tendencia aún más fuerte a lo «asistemático«, lo meramente narrable, pero ya no concebible como plan o providencia. Finalmente, las catástrofes políticas y morales de nuestro siglo han sacudido fuertemente la fe en la razón y su progreso en la historia. Ciertamente, aun está pendiente la cuestión de cuán lejos pueden llegar, como por ejemplo en la física, los intentos de una teoría unitaria. También solemos aferramos a una idea del progreso, como en el campo del progreso jurídico (derechos fundamentales, democracia, división de poderes). No obstante, la idea de un orden total de la naturaleza e historia perfectamente racional es hoy cada vez menos creíble de lo que lo fue antes en la historia europea. Por tal razón el sistema hegeliano de la idea, particularmente en relación con la historia, tiene que aparecer hoy como un híbrido.

---

9. Puede interpretarse a Hegel de manera enteramente «antimetafisica», como lo ha hecho T. Pinkard en su libro sobre la *Fenomenología* (*Hegel's Phenomenology*). Para Pinkard el saber absoluto es precisamente la renuncia a todas las verdades metafísicamente dadas (también las del orden del derecho natural): «Absolute knowledge [...] is the practice through which the modern community thinks about itself without attempting to posit any metaphysical 'other' or set or 'natural constraints' that would underwrite those practices» (262).

En la *Fenomenología* se encuentran también, sin embargo, corrientes contrapuestas, «antimetafísicas», que para algunos autores hacen de Hegel un precursor de la modernidad. Nadie antes de él llevó tan lejos la historicidad de todos los puntos de vista religiosos, filosóficos y científicos ni expuso tan sistemáticamente la génesis del sujeto moderno, libre de todas las ataduras tradicionales como Hegel en la *Fenomenología*.[10] Tampoco nadie antes de la *Fenomenología* puso tan de presente como Hegel el significado de la vida en común para el desarrollo continuo de los conceptos de objetos posibles y de los criterios de lo verdadero y lo bueno.[11] A esta tesis se vinculan interpretaciones antimetafísicas, que llevan a Hegel en ocasiones hasta la cercanía con el pragmatismo o el Wittgenstein tardío.[12]

También quien, por una parte, sea escéptico en relación con una interpretación demasiado «moderna» de la *Fenomenología*, y, por otra, no pueda aceptar sus pretensiones sistemáticas, encuentra en ella importantes puntos de enlace con temas de la filosofía del presente. Esto vale para el programa hegeliano de la superación de los dualismos tradicionales (concepto-objeto, entendimiento-sensibilidad, forma-materia, etc.),[13] para su concepción totalizante, «holista» de teorías y esferas de objetos o sus consideraciones de la dependencia de la historia social e historia de la ciencia.[14] También contiene la *Fenomenología* tesis interesantes («racionalistas») en lo referente a la relación de religión y ciencia.

---

10. Cf. Falke, *Begriffne Geschichte*, 9, 20. Falke acentúa en su comentario una interpretación modernizante, pero tiene claro que Hegel ya en la *Fenomenología* intenta vincular atávicamente «la subjetividad moderna, a la que se contrapone de manera no mediada un absoluto carente de sustancia, a un orden tradicional del Estado, la religión, la metafísica» (22). Una génesis y vinculo atávico análogos del sí mismo moderno se encuentra hoy en Charles Taylor, *Quellen des Selbst* [*Fuentes del yo*].

11. Cf. *infra* 84, 86, 104.

12. Para Robert Pippin, Hegel es un filósofo de la modernidad porque entiende los criterios de la obetividad y de la verdad como «principles emerged as resolutions of an experienced an logical crisis an a community's self-understanding» (*Hegel, Modernity* 168). Pero, para Pippin, la dialéctica de este proceso no puede aprehenderse por teorías pragmatistas o trascendentales del discurso. Brandom ve una mayor cercanía de Hegel al pragmatismo. Cf. también obs. 9.

13. En la ontología y la teoría del conocimiento modernas se encuentran intereses compatibles en una superación del dualismo sujeto-objeto o concepto-materia, como en Putnam, 9, o McDowell, 44 ss.

14. Cf. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* [*Conocimiento e Interés*].

Los rendimientos propiamente dichos de la religión, que han contribuido al progreso de la cultura humana, yacen para Hegel precisamente en los sistemas de pensamiento que fueron desarrollados en las doctrinas religiosas y dogmáticas sobre la esencia y actividad de Dios —no primeramente en los aportes al desarrollo de la moral como en Lessing, Kant y la mayoría de los ilustrados. Considerado sobre un determinado plano de abstracción, estos modelos y esquemas de pensamiento no son otros que aquellos con los cuales aprehendemos también la naturaleza y las estructuras del espíritu humano. El progreso de la teología, según Hegel cree poder mostrar, no ha impedido, sino posibilitado la ciencia de la naturaleza. Entender la naturaleza como un sistema que se organiza en sí mismo no habría sido posible sin las ideas de substancia, de sujeto, de finalidad, de autodiferenciación etc., que habían sido desarrolladas previamente en el conocimiento de Dios.

Que, por el contrario, también lo divino fuera concebido en categorías que habían sido «exitosas» en el conocimiento de la naturaleza y del hombre, es algo indiscutible. Una finitización o humanización de Dios, se da allí solo si Dios es algo separado, un «otro», del universo. Sin embargo, para Hegel no se puede mantener la tradicional contraposición religiosa de más acá y más allá, finitud e infinitud. No solo conocemos la naturaleza, el hombre y Dios con las mismas categorías, sino que en ello conocemos también lo mismo —solo que en fases de desarrollo y complejidad distintas. El concepto adecuado de esto Mismo es «espíritu» —y ello significa, como muestra la dogmática cristiana de manera figurada (creación, encarnación, redención) llegar a ser otro («devenir otro de sí») y conocerse a sí mismo en ello. El conocimiento de leyes en sistemas espacio-materiales es asimismo un estadio de ello (o «manifestación»), lo mismo que el conocimiento del desarrollo de morales y constituciones racionales en las imágenes temporales de la cultura humana, cuyo conjunto total llamamos «historia».

¿Cómo pudo Hegel suponer, en vista de las pautas de la crítica kantiana y de sus sucesores y opositores, que podía defender una tal «especulación de la unidad»? Esta cuestión ocupa a la mayoría de los intérpretes modernos de la *Fenomenología*. De ahí que haya aumentado el interés de la investigación por los escritos y manuscritos de la época de Jena anteriores a la *Feno-*

menología. Hegel, sin embargo, no lleva a cabo en ellos, como lo muestra el *Escrito sobre la Diferencia*, una crítica a Kant de forma inmanente. Antes bien, él, como Fichte y Schelling, está convencido de que el desarrollo de la filosofía y de la «cultura» (moral, derecho, arte) ha llevado más allá de Kant. Desde el punto de vista de un nuevo estadio de desarrollo, la filosofía kantiana puede ser vista tanto en su importancia como en sus límites.

Hegel sufrió de alguna forma «en carne propia» este desarrollo en la última década del siglo XVIII: en los manuscritos de sus estudios teológicos de Tubinga (1788-1793) y de su época de docente de familia en Berna (1793-96) se le ve como un seguidor de la filosofía kantiana, particularmente de la filosofía moral y de la religión, que espera también del desarrollo continuo de este pensamiento un cambio («revolución») de las condiciones religiosas y políticas de Alemania.[15]

Junto con sus amigos de Tubinga, Schelling y Hölderlin, se dio, empero, desde 1796/97 a la tarea de unificar la filosofía kantiana con su corriente contrapuesta, el spinozismo y el platonismo estético.[16] Las causas de ello fueron las desilusiones en torno a la realización de los ideales de libertad en la Revolución francesa, lo mismo que el encuentro con las formas de pensamiento de la sensibilidad y el panteísmo estético de Hemsterhuis y Shaftesbury, Herder y Goethe.[17]

Hegel, sin embargo, continuó estos esfuerzos en sus reflexiones religioso-filosóficas sobre el contenido y el papel histórico («espíritu») del cristianismo. En lugar de los conceptos kantianos fundamentales de ley y acción, mundo sensible y suprasensible, libertad y naturaleza cobran ahora importancia para él los conceptos de amor, vida y —en los primeros años de Jena— «espíritu», en los cuales se hace comprensible el proceso de la «escisión» y reunificación de lo separado (cf. *infra* cap. II).

Con el ingreso en la filosofía académica en Jena Hegel se dedica a una realización sistemática de la tarea de una superación de las escisiones en la cultura de la época, en el pensamiento moderno en general. En su primer libro impreso y poco des-

---

15. Cf. la carta a Schelling del 16 de abril de 1795 (Cartas, I, 23 ss).

16. Cf. Henrich, *Hegel und Hölderlin* und *Der Grund*; Düsing, *Ästhetischer Platonismus*; Jamme, *Ein ungelehrtes Buch*.

17. Cf. Henrich, *Historische Voraussetzungen*; Pöggeler, *Philosophie*; Jamme/Schneider (Eds.), *Weg*.

pués en los extensos ensayos del *Diario Crítico de Filosofía*, publicado con Schelling, se confronta con los filósofos representativos de la época, con Kant y Fichte, Reinhold y Jacobi y finalmente también con el amigo y promotor Schelling.

En las lecciones de la época de Jena desarrolla luego un sistema propio de Lógica y Metafísica, Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu, cuya publicación planeó y anunció durante varios años en Jena. Pero solo después del final de su actividad docente en Jena —provocado por catástrofes personales y políticas (el consumo de la herencia paterna, la conquista napoleónica de Prusia)— publica Hegel en 1807 la *Fenomenología del Espíritu*. Ésta no es el sistema completo, sino, al mismo tiempo, la introducción y la primera parte,[18] la cual, sin embargo, bajo perspectivas espirituales y filosóficas, tiene también contenidos y categorías de las otras partes. Comparada con las publicaciones tardías, la *Ciencia de la Lógica* (WL I y II), la *Enciclopedia* (EPW (1830)) y la *Filosofía del Derecho* (GPR), la *Fenomenología* tiene aún la figura de una obra genial temprana. Poco antes de su muerte en el año de 1831, Hegel mismo anotó al comienzo de la revisión para una nueva edición: «Trabajo peculiar temprano, no modificar» (PhG [1988], 552).

18. Cf. El Anuncio de Hegel, PhG 593. [Este «Anuncio» aparece en la traducción castellana de la Fenomenología de Antonio Gómez Ramos: Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Gredos, 2010, p. 639 (*N. del. T*).]

2

EL DESARROLLO FILOSÓFICO DE HEGEL HASTA EL *ESCRITO SOBRE LA DIFERENCIA*

Si bien el *Escrito sobre la Diferencia* es la primera publicación[1] de Hegel, no es, sin embargo, el comienzo de su desarrollo filosófico. Desde la década previa de su publicación hay una cantidad de manuscritos de Hegel, de los cuales la mayoría fueron publicados por primera vez en 1900 por el alumno de Dilthey, Herman Nohl. Nohl dio a su publicación el título *Escritos Teológicos de Juventud de Hegel* (TJ), pero no se trata en modo alguno de estudios de teología en el sentido de la ciencia especializada de una confesión, sino de teología filosófica y de filosofía de la religión, lo mismo que de filosofía moral, social y de la historia. También como alumno del seminario de Tubinga (1788-1793), que formaba realmente teólogos, Hegel estuvo primeramente bajo la influencia de la «revolución» filosófica gracias a los escritos de Kant y bajo la de la revolución política en Francia. Al final de su periodo de docente privado en Berna (1793-1796), especialmente durante su estadía (también como docente privado) en Francfort (1797-1800)se tornan importantes para Hegel el spinozismo, el neoplatonismo y los intentos de los alumnos especulativos de Kant (Fichte, Hölderlin, Schelling, Sinclair, Zwilling, Novalis). Los intereses morales y políticos ceden ante el intento por esbozar un sistema filosófico propio. De los últimos meses del periodo de Francfort queda un corto manuscrito conocido como *Fragmento de Sistema* (cf. TWA I, 219-228). Al convertirse

1. Con excepción del panfleto publicado anonimamente para la crítica a la oligarquía de Berna (llamado *Cart-Schrift*), en: TWA I, 255-267. [Este texto se encuentra en la edición castellana de J. M. Ripalda de los *Escritos de Juventud* de Hegel: G. W. F. Hegel. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 183-194 (*N. del T.*).]

en docente de la Universidad de Jena en 1801, Hegel intenta exponer esta concepción de sistema en confrontación con los pensadores dominantes de su tiempo, con Kant y Fichte, Reinhold y Jacobi, y de manera creciente también con Schelling. Además de su primera publicación, le sirven también para ello los extensos tratados publicados juntamente con Schelling (hasta 1803) en el *Diario Crítico de Filosofía*.

El desarrollo de Hegel en la última década del siglo XVIII ha sido investigado profusamente en época reciente.[2] Aquí solo se esbozarán los rasgos fundamentales. Hegel se entiende a comienzos de la década de 1790 como alumno de Kant, que pretende extraer sobre todo las consecuencias de la filosofía moral kantiana y de la doctrina moral sobre Dios para la teología y la filosofía política. Espera de ello una «revolución» espiritual en Alemania, que habría de preceder a la renovación del orden social.

Lo que en este respecto mayormente le impresiona es la llamada «doctrina de los postulados» de Kant, que éste había desarrollada sobre todo en su *Crítica de la razón práctica* (KpV) de 1788. En ella Kant había «rehabilitado» los contenidos de la antigua metafísica, la doctrina de la inmortalidad del alma y de la existencia de un Dios justo que recompensa y castiga al final de los tiempos, como suposición justificada para la explicación de nuestra conciencia moral, doctrina que había criticado en la filosofía teórica como dogmática e indemostrable.

Ciertamente, la indubitable conciencia moral del «deber», obrar solo según principios fundamentales que todos los seres racionales pueden darse a sí mismos como una ley, es independiente de suposiciones acerca de un Dios que recompensa o castiga. Ante todo, la obligación de obrar solo según este mandato («imperativo categórico»), no puede depender de esperanzas o temores frente a la justicia divina. Sin embargo, el hombre, como un ser que vive en un mundo que él no puede dominar, no podría obrar siempre moralmente, si partiera de un orden natural «diabólico» o indiferente. Él tiene que suponer que el obrar bien tiene a la postre efectos buenos para la aspiración humana a la felicidad. Un tal bien omnicomprensivo de la justa distribución de la felicidad tiene que ser objeto de su obrar, aunque solo le

2. Cf. entre otros, Henrich, *Hegel im Kontext* [*Hegel en su Contexto*. Caracas, 1990); Jamme, *Ein ungelehrtes Buch*; Kondylis.

esté permitido aspirar para sí mismo a la «dignidad de ser feliz». Pero, si acepta esto, tiene también que aceptar al mismo tiempo un ser que pueda garantizar la concordancia de moral y bienaventuranza, de orden moral y orden natural del mundo. Y tiene también que aceptar una persona o alma no limitada al tiempo de esta vida terrena, que se esfuerza por la aproximación (infinita) a la perfección moral.

Lo que a Hegel, junto con sus compañeros del seminario de teología, Hölderlin y Schelling, resultaba fascinante en esta doctrina es el hecho de que los contenidos de la religión y la metafísica se convirtieron prácticamente en «suposiciones de apoyo» para el obrar del individuo autónomo. Los mandatos morales, e indirectamente con ello los deberes jurídicos, que en principio no pueden ser inmorales, no son válidos por el hecho de que Dios, la iglesia o el señor del principado los prediquen, sino porque al individuo se la muestran como correctos y necesarios. Empero, muchos de los mandatos tradicionales y también las verdades fundamentales de la religión cristiana resisten este examen de la «racionalidad» de los contendidos de la moral, el derecho y la religión. Lo que no resiste es una iglesia cuyos miembros son dependientes de una enseñanza sobre el bien y el mal así como de la mediación de la gracia para pecadores indignos, y un estado que «juega por debajo de la mesa», que funda su poder sobre la necesidad de conducción de los súbditos.[3] Por ello Hegel espera consecuencias políticas de la expansión de una moral y de una religión de la autonomía.

De hecho, también la revolución en Francia se apoyaba en una religión transformada. Una religión, por cierto, que divinizaba la razón misma y cuyo culto se apoyaba en las antiguas religiones estatales con sus dioses y fiestas «políticas». Ya Rousseau había puesto en duda que una religión universal del más allá como el cristianismo se pudiera conciliar con el entusiasmo por una república.[4] También las ideas de Hegel acerca de una religión popular que se apoderaba del «corazón» de los ciudadanos libres toma como modelo elementos de la religión antigua, sobre todo la griega. Sin embargo, Hegel parte casi siempre de que el cristianismo es una religión apropiada para ello. En todo

---

3. Cf. Carta a Schelling del 16 de abril de 1795 (Cartas I, 24).
4. *Contrato social*, Libro 4, cap. 8.

caso, ello vale para la doctrina y el «espíritu» de Jesús, mientras que ya en la iglesia primitiva se perciben los comienzos de la dominación de la autoridad de la doctrina y de la tutoría moral.[5] Esta «transformación» en el cristianismo interesa a Hegel también en relación con los estudios sobre el ocaso del mundo antiguo, tal como lo había expuesto el gran filósofo inglés de la historia de la época de la Ilustración, Edward Gibbon.[6]

Mientras Hegel —como docente privado en Berna, tras el abandono del seminario de Tubinga— estudia la transformación del cristianismo de una religión popular con contenidos «kantianos» en una religión «positiva» de leyes, dogmas y autoridades, enemiga de la autonomía, se inicia en la filosofía alemana un movimiento de «con Kant más allá de Kant».[7] Fichte publica en 1794 en Jena su *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, que busca explicar las contraposiciones insuperables en Kant de razón finita y filosofía trascendental (concepto e intuición, razón teórica y razón práctica) como resultados de la autolimitación de una subjetividad espontánea.

Ya en el planteamiento kantiano de una filosofía de la subjetividad Fichte retoma elementos de la posición contraria de una filosofía de la sustancia, tal como la que había desarrollado Spinoza. Para Spinoza, la filosofía tenía que partir de lo único verdaderamente real, es decir, de lo que puede existir y concebirse necesariamente por sí mismo. A esta substancia única pertenecen todas las formas del ser y las determinaciones finitas (pensamiento y extensión, espacio y tiempo, voluntad y entendimiento) como propiedades (atributos) o sus modificaciones.

Para Fichte, por el contrario, la *causa sui* de Spinoza es el sujeto o Yo, que llega espontáneamente a sí mismo, está cierto inmediatamente de su existencia y produce en su conciencia y mediante sus propias actividades los esquemas conceptuales de un «mundo». En la conciencia humana, la pura certeza de la autoactividad está siempre unida con una distinción entre es-

5. Cf. Fujita, 49.

6. Cf. Gibbon.

7. En la reciente investigación han llegado a conocerse una serie de autores hasta ahora no tenidos en cuenta en su importancia para la historia temprana del idealismo alemán, entre otros, Novalis, Sinclair, Zwilling. Cf. Henrich, *Grund*, *Konstellationen* y *Jakob Zwillings Nachlaß*, Diez, *Briefwechsel*, Frank y Hannelore Hegel.

pontaneidad, por un lado y no-espontaneidad, ser dado y límite, por otro. Una producción absoluta, espontánea de sí mismo *y* objeto puede pensarse solo como origen inalcanzable y como meta de su aspiración a la autonomía.

Tales intentos de unificar la idea de un principio de unidad absoluto de mundo y pensamiento con la crítica kantiana de la conciencia finita, ocuparon también a los amigos de Hegel, Schelling y Hölderlin. Schelling intentó en un principio, continuar el desarrollo del enfoque de Fichte y poner de manifiesto su cercanía con Spinoza.[8] De manera más clara que Fichte concibió la autoconciencia como diferenciar-se de un Yo absoluto indiviso, cuya actividad espontánea es, al mismo tiempo, autointuición indiferenciada y origen de las oposiciones de la conciencia. La tarea no resuelta por Spinoza, el derivar de la unidad de la sustancia sus modificaciones, podría ser resuelta si se entiende la sustancia como «Yo» supraindividual.[9]

Hölderlin, por el contrario, cree que un tal principio unitario subyacente a las oposiciones no puede él mismo ser subjetividad. La autoconciencia implica también siempre en su forma más inmediata («pre-reflexiva») una autodistancia.[10] A la idea de un fundamento que subyace a todas las oposiciones como unidad suya (al menos en el sentido de la comparabilidad, referencialidad de uno a otro) la llama Hölderlin «Ser». Éste, sin embargo, es un ser que no es objetual, sino que ha de ser entendido como origen de la conciencia, de su separación en sujeto y objeto, así como de sus diversas funciones sintéticas (intuición, juicio, etc.) Y, al mismo tiempo, es meta de toda actividad de la conciencia, recuperar esta unidad «perdida». En el prólogo a la penúltima edición de *Hyperion* (1795), Hölderlin designa también como «belleza» la forma en que este ser, en el sentido estricto de la palabra, «existe» para nosotros.[11] De esta manera se vincula al «platonismo estético», que se forjó sobre todo en la filosofía del renacimiento y que, a través de Hemsterhuis, Shaftesbury, Jacobi, y otros estuvo presente en la discusión de finales del siglo XVIII.[12]

---

8. En el escrito *Vom Ich*, 149 ss y los *Abhandlungen*, 369 s.
9. Cf. la carta a Hegel del 4 de febrero de 1795 (Briefe, I, 22).
10. Cf. Henrich, *Der Grund*, 42 ss.
11. *Hyperion*, 169; cf. Henrich, *Der Grund*, 267 ss.
12. Cf. Düsing, *Ästhetischer Platonismus*.

Hegel no retomó esta búsqueda de los postkanianos de una unidad absoluta, a partir de la cual puede explicarse las oposiciones de la conciencia y su unidad sintética en juicios y otros rendimientos de la conciencia, en el mismo plano de la «filosofía primera», es decir, de una ontología o filosofía trascendental. En sus investigaciones sobre la relación del cristianismo con la autonomía moral y política se muestran, al final de la época de Berna, los primeros indicios de un distanciamiento de Kant y un acercamiento al pensamiento fundamental de la doctrina spinozista y neoplatónica de la unidad-del-todo. Estas ideas se encuentran expresadas de la manera más clara en un *Programa de Sistema*, transmitido de forma fragmentaria, del invierno de 1796/97,[13] cuyo autor o coautor —con Schelling y Hölderlin— pudo haber sido Hegel.[14] Este texto enlaza la concepción kantiana de una fundamentación de la metafísica a través de la ética con la exigencia de una doctrina de las ideas, cuya «idea primera» es, ciertamente, la «representación de mi mismo como un ser absolutamente libre», mientras que la «idea última», «la que unifica a todas, [es] la idea de la belleza, tomada la palabra en el superior sentido platónico».[15] El fundamento de la unidad del sistema filosófico de las ideas es, por consiguiente, un principio que unifica todas las oposiciones. En la tradición platónica y neoplatónica este principio unificador fue concebido como la belleza o también como el amor.

Fue sobre todo el concepto de amor el que se convirtió en el concepto central de los manuscritos de Hegel de Francfort. Este concepto representa el verdadero núcleo de la doctrina de Jesús, con el cual éste cumple y supera la moral de la ley del Antiguo Testamento. Hegel se encuentra aquí en la tradición de la interpretación «tipológica» del Nuevo Testamento como realización del Antiguo.[16] Al mismo tiempo su secuencia de moralidad, amor y religión se vincula a la doctrina del cuádruple sentido de las Escrituras de la teología medieval.[17]

Hegel identifica ahora de manera amplia la ley moral del antiguo testamento con un concepto kantiano de la moralidad. En Kant existe una oposición insalvable entre libertad y natu-

---

13. Cf. TWA I, 234-236.
14. Para la datación cf. Jamme/Schneider (Eds). *Weg,* 42.
15. Cf.TWA I, 234 s.
16. Cf. Ohly, *Typologie*, 446 ss.
17. Cf. Ohly, *Vom geistigen Sinn.*

raleza y en la aspiración moral existe un conflicto permente. En su fundamentación de la filosofía teórica y práctica,[18] Fichte concibió esta oposición como oposición entre yo y no-yo, sujeto y objeto, los cuales se determinan mutuamente —en la teoría, el sujeto se sabe determinado por el objeto (por supuesto, de acuerdo con reglas propias, subjetivas), en la razón práctica el sujeto determina el objeto, impone su autonomía frente a las resistencias de la naturaleza interna y externa.

Esto significa para Hegel que entre sujeto y objeto tiene lugar una relación de separación y dominio. «Las síntesis teóricas se vuelven enteramente objetivas, contrapuestas por completo al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva —únicamente en el amor se es uno con el objeto, no se domina ni se es dominado. Este amor, convertido por la imaginación en ser, es la divinidad» (TWA, I, 242). Aquí se perciben ya rasgos fundamentales de la posterior *Filosofía de la religión* de Hegel: Dios como relación de la unificación de lo separado, objetivada por la imaginación, al tiempo que interpersonal y «ontológica».

En una filosofía del sujeto absoluto, sea en la filosofía moral de la razón autónoma en Kant, o en la doctrina de Fichte de la aspiración del Yo a la determinación del No-yo, «no se encuentra ninguna unificación. El sujeto, el ser libre, es lo omnipotente, y el objeto, la naturaleza, lo dominado» (ídem). Sin embargo, la libertad, en el sentido propio, no es dominio de la naturaleza, ni de la interna ni de la externa, sino concordancia, superación de los límites frente a lo otro, unificación.

Hegel construirá en Jena su crítica a Kant y Fichte como filósofos del dualismo o de las «oposiciones de la reflexión». Ella se encuentra en el punto central del *Escrito sobre la Diferencia* y de los primeros ensayos y manuscritos de Jena. Pero, en Francfort, le interesa todavía primariamente la transformación de tal religión del amor y de la unificación en una filosofía de la dominación moral y política. Junto a los grandes grupos de fragmentos sobre el *Espíritu del Cristianismo y su Destino* Hegel da inicio también a un comentario sobre la *Constitución de Alemania*,[19] en

18. Es decir, en los tres primeros parágrafos del *Fundamento* de 1794.
19. O bien del antiguo «imperio romano de la nación alemana»; cf. TWA I, 461-581.

el cual convierte en criterio de su crítica la unificación de la naturaleza y las formas sociales de la libertad, así como la concordancia del individuo con la vida social: «La contradicción siempre creciente entre lo desconocido, que los hombres buscan inconscientemente, y la vida, que se les ofrece y les es permitida y que hicieron suya, la nostalgia por la vida de aquellos que habían elevado en sí la naturaleza hasta la idea, contienen la aspiración de una mutua aproximación» (TWA I, 457).

Pero solo en su época de Jena (1802), Hegel dio a conocer en su crítica de la constitución del reino en declive, esbozos de una constitución política, en los que es posible una concordancia de los individuos con la naturaleza y con la vida de un pueblo. Desde el punto de vista jurídico, esta constitución es para Hegel una monarquía constitucional con representación estamentaria. Decisiva para la unificación del individuo con una vida absoluta es, sin embargo, la religión, en la que Hegel, al final de la época de Francfort viera, como antes, la forma suprema de la unificación de libertad y naturaleza, individuo y comunidad.

Según el *Fragmento de Sistema* de Hegel de 1800, la religión sobrepasa en esta función también a la filosofía, la cual, en tanto que filosofía de la reflexión o del entendimiento, no va más allá de las oposiciones en las que ella tiene que pensar. Incluso el concepto de la vida, que para Hegel era el concepto supremo de la unificación de las oposiciones en los manuscritos de Francfort, es, como meramente pensado o, como lo dice Hegel en la terminología de Fichte, «puesto», un concepto limitado aún por su oposición. La reflexión filosófica intenta superar esta oposición mediante una expresión paradójica, contradictoria en si. Dado que en la vida de la naturaleza y del hombre se forman oposiciones permanentemente y se disuelven de nuevo en el todo (en el género, la naturaleza, la cultura), la filosofía entiende la vida como «unificación de la unificación y de la no unificación» o «unificación de la síntesis y la antítesis» (TWA I, 422).

Mas esta idea como producto de la reflexión diferenciadora excluye siempre su contrario, de la unificación puede distinguirse una no-unificación. Solo si la unificación total se considera como un «ser fuera de la reflexión», puede ésta ser entendida, junto con sus oposiciones, como parte de un todo que la comprende. Pero esto no puede ser simplemente *pensado*, pues, de lo contrario, el pensar quedaría diferenciado de lo pensado, sino que ello mismo

tiene que ser *vivido* en las acciones religiosas de la unificación con Dios (en el culto del sacrificio y de la unificación con Cristo, sacrificado a la muerte.) La filosofía solo puede «exigir» tal unificación, en la religión ella puede ser vivida y experimentada: «La filosofía tiene que terminar por ello en la religión» (422).

Hegel se expresó después en sentido inverso sobre la superación de la religión en la filosofía, precisamente porque la religión, mediante sus ideas del más allá, mantiene una separación de hombre y Dios, que solo el concebir filosófico puede superar. Ya en su primera publicación, el *Escrito sobre la Diferencia*, Hegel había insinuado esta inversión. Pero, por otra parte, en este escrito caracteriza a la filosofía misma como «servicio de Dios».

3

TAREA Y SISTEMA DE LA FILOSOFÍA SEGÚN EL *ESCRITO SOBRE LA DIFERENCIA*

Hegel se promovió como docente en 1801 con una disertación y tesis de habilitación en la Universidad de Jena, que había sido llevada a la cumbre de la filosofía alemana por Reinhold, Fichte y Schelling.[1] La situación económica de su primera época de actividad docente en la Universidad, hasta 1807, era parte de una herencia de su recién fallecido padre. Hegel era considerado en Jena como discípulo y amigo de Schelling, quien, en la polémica de Schelling con Fichte, que se inició desde 1799, tomó el partido de su amigo. Fichte tuvo que abandonar la Universidad de Jena en el año de 1800, a causa de la acusación por ateísmo. Schelling permaneció hasta 1803, y publicó junto con Hegel, hasta ese momento, el *Diario Crítico de Filosofía*. La cuestión acerca de cuándo Hegel se separó filosóficamente de Schelling sigue siendo discutida hasta hoy en la investigación.[2]

Ya en el escrito sobre la *Diferencia* se pueden establecer diferencias entre Schelling y Hegel. En la *Fenomenología* Schelling es objeto de crítica, si bien Hegel mismo le asegura en una carta que la crítica va dirigida contra sus repetidores sin espíritu.[3]

En todo caso, con la *Diferencia entre los Sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*, Hegel toma posición en la filosofía de la época. El escrito tiene cuatro partes: un capitulo detallado sobre la tarea y los métodos de la filosofía del presente («Diversas formas que se presentan en el filosofar contemporáneo»), al cual

1. Cf. Kimmerle (Ed.), así como ahora el informe editorial de Meist: AA 5, 611 ss.
2. Cf. Düsing, *Die Entstehung*.
3. Cf. Carta a Schelling, 1 de mayo de 1807 (Briefe I, 162).

siguen una exposición crítica de la filosofía de Fichte, una «comparación del principio de la filosofía de Schelling y Fichte», así como un apéndice «sobre la concepción de Reinhold de la filosofía», que fue motivado por las *Contribuciones a una visión conjunta más fácil de la situación de la filosofía a comienzos del siglo 19,* de Reinhold, aparecidas un año antes.

a) **La tarea de la filosofía**

La determinación que hace Hegel de la tarea, el método y los «instrumentos» (el «órgano») de la filosofía en el primer capítulo del *Escrito sobre la Diferencia* muestra claramente las huellas de su desarrollo filosófico en la década precedente, también de su comprensión de la filosofía como un factor cultural y político. No se trata de un debate académico sobre los presupuestos del conocimiento o de la preferencia de métodos filosóficos. La «necesidad» de la filosofía y de una determinada filosofía surge en la cultura [*Kultur*] o la «formación» [*Bildung*] de una época. Pero Hegel ve la cultura [*Kultur*] de su tiempo —como sucede en la introducción al escrito sobre la constitución— marcada por la «escisión» (21).*

Escindido no está meramente el individuo de las formas de la vida pública, escindidos se encuentran también los fundamentos de la cultura, que es «cultura del entendimiento» [*Verstandeskultur*]. De esta manera Hegel se encuentra en la tradición de la crítica de la cultura de la ilustración tardía, pero se dirige también contra sus superadores «románticos tempranos», contra Fichte, Jacobi, Schleiermacher y algunos años después también contra Schelling. Lo que Hegel critica aquí de la cultura del entendimiento, es su dualismo y su intento por cerrar al hombre un acceso al absoluto: el entendimiento pone un edificio de conceptos y dicotomías «entre los hombres y el Absoluto». Estos conceptos valen ellos mismos como algo «absoluto», porque son entendidos como principios últimos, que no precisan de fundamentación ulterior: «Los opuestos, que fueron relevantes bajo la

* Los números entre paréntesis corresponden a la paginación de la traducción castellana del *Escrito sobre la Diferencia* realizada por Ma. Del Carmen Paredes: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (Madrid: Tecnos, 1990). [*N. del T.*]

forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc [...] y concentraron los intereses humanos, con el avance de la formación han pasado a la forma de contraposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, y hablando en conceptos generales, a la contraposición de subjetividad absoluta y objetividad absoluta» (19). Filósofos como Reinhold y Fichte, que formularon estos principios abstractos (subjetividad y objetividad), no son, por tanto, los superadores de la cultura del entendimiento, sino, en cierto modo, sus defensores y «legitimadores últimos».

Hegel, sin embargo, tampoco se pone del lado de los pensadores crítico-intelectualistas, que proponían el acceso inmediato al absoluto en el sentimiento (Schleiermacher) o en la fe (Jacobi). La actividad y las oposiciones del entendimiento son incluso, como ya lo decía el *Fragmento de Sistema*, parte de la vida absoluta y condición de la unificación «reflejada» con ella (cf. TWA, I, 422). La «escisión necesaria», así se dice ahora, es «un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y solo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema» (20).

Cuanto más adscribe Hegel al entendimiento una función en la «vida», tanto más parece apartarse esta filosofía de la vida de la ilustración y prefigurar el romanticismo y la «filosofía de la vida» del siglo XX (Dilthey, Simmel, Bergson). Sin embargo, también en Hegel es evidente el punto de partida de la concepción kantiana de la razón: la razón exige unidad y totalidad, es decir, reconducir todo lo condicionado a lo incondicionado, no solo en los conocimientos del hombre, sino también en su fijación de fines. Es exigencia de la razón un sistema del conocimiento de la naturaleza como un todo sistemático, que pueda remontarse a principios superiores con ayuda de silogismos, y un «sistema» de la acción que postule el armonizar recíproco de las fijaciones racionales de fines en un «organismo» (reino de los fines) del obrar de seres racionales.

Sin embargo, tal exigencia permanece en Kant como una tarea insoluble, que nunca puede llevarse a cabo con los medios del entendimiento finito y de la voluntad moral. El conocimiento intelectivo, que descansa en las oposiciones de espontaneidad y receptividad, concepto e intuición, universal y particular, etc., es propiamente la forma de conocimiento más segura y «sustentada en la realidad». Sin embargo, el «interés de la razón», del cual

también habla Kant es, según Hegel, precisamente la unidad en el sentido de la superación de las oposiciones, que separan a los hombres de su meta de un conocimiento de lo incondicionado y de la unidad orgánica, conforme a fin del obrar humano: «Superar los opuestos así consolidados, es el único interés de la razón» (20). Según Hegel, los opuestos se han consolidado precisamente por el hecho de que el entendimiento «imita» la razón, es decir, de que él mismo quiere pensar la unidad incondicionada, pero solo puede alcanzarla mediante la absolutización de un lado de la oposición o mediante una antinomia —lo cual es para Hegel la expresión suprema de lo incondicionado en el entendimiento.

De esta manera queda referida la idea central de la crítica de Hegel a Kant y Fichte tal como fuera desarrollada tanto en el *Escrito sobre la Diferencia* como en el extenso artículo *Creer y Saber*: Kant y Fichte intentan resolver la tarea de la razón con los medios del entendimiento. Cuando Fichte explica la espontaneidad y autopresencia, el «Yo» como lo único incondicionado e ilimitado en el pensamiento y querer humanos, niega, por ende, el otro lado de la conciencia y de su relación con el mundo, la limitación mediante lo impensable, la dependencia de los contenidos de los sentidos (pasividad, receptividad, «no-yo»). Por consiguiente, pone la unidad incondicionada en uno de los lados de la oposición, el cual es limitado por el otro. La incondicionalidad se convierte entonces en Fichte en exigencia práctica de la superación de toda pasividad y heteronomía.

Sin embargo, en estas filosofías del entendimiento «la actividad secreta de la razón» consiste en que ellas no pueden abandonar la formulación de un absoluto unilateral, sino que exigen la «complementación» de esta unilateralidad. Entre la espontaneidad y la libertad del pensamiento y de la voluntad racional, por una parte, y la necesidad del mundo sensible, por otra,[4] se postula una unidad, como en las ideas kantianas del bien supremo o del sustrato suprasensible de un mundo sensible, en el cual la libertad es posible. Estas ideas no son un «poner sin oponer de la razón» (27), sino el postulado de una unidad, inaccesible al entendimiento, de lo contradictorio para éste. El entendimiento o la reflexión, ambos expresiones del pensamiento discursivo que procede mediante distinciones y la exclusión de contradicciones,

4. Cf. Kant, KU, §§ 78 y 86.

son «llevados» por la razón a establecer conceptos antinómicos de lo incondicionado: identidad de poner y contraponer, libertad y necesidad, suprasensible y sensible, etc. Pero de esta manera el entendimiento tropieza con su propia ley, el principio de contradicción. Dado que él exige este tropiezo para el conocimiento de lo incondicionado mismo, se supera a sí mismo. Dado que él declara al mismo tiempo lo exigido como incognoscible, insiste en «permanecer entendimiento y no llegar a ser razón» (28).

¿Por qué Hegel puede representar el punto de vista de que un conocimiento positivo de lo incondicionado es posible pese a los límites del entendimiento? Porque él, por un lado, parte de que la dirección de la actividad de la razón apunta a la unidad incondicionada, de que, por tanto, nuestra facultad de conocer apunta en esta dirección, incluso está «destinada» a ello. El hecho de que busquemos de diferentes maneras la unidad más allá de las oposiciones de nuestro conocimiento intelectivo normal, es indicio de que esta unidad nos está dada ya de manera inconsciente e inexplicada. Hegel se instala aquí en al tradición de la idea originaria de un «*ens perfectissimum*», de un ser infinito y perfecto y de su manera de conocer. Esta tradición había sido renovada por Jacobi, quien objetó contra los «constructivistas» contemporáneos (a su parecer, por ejemplo, Fichte), que nosotros solo podemos buscar entender y explicar lo que nos está ya dado inmediatamente. En palabras de Hegel: lo absoluto «es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues; ¿cómo si no puede ser buscado? La razón lo produce solo en cuanto que libera a la conciencia de las limitaciones» (23).

También respecto del contenido se vincula Hegel a la teoría tradicional de la inmanencia de la idea de lo absoluto en la razón. Pues él define este absoluto como «identidad de la idea y el ser» (49). Para la tradición de la prueba ontológica de la existencia de Dios, la diferencia entre ser pensado y existir está superada en el ser divino, en el *ens necessarium*. El ser tiene que corresponder necesariamente a esta idea. Ahora bien, Hegel afirma que esta idea de un ser necesario no es la idea de un ser separado de la razón humana. La razón misma «no es otra cosa que la identidad de ambos» (49), de la idea y del ser, del pensamiento que se determina por completo a sí mismo y de la realidad. Hegel pretende incluso que el desarrollo de la religión sea entendido como una superación de la diferencia entre el hombre y Dios.

La filosofía, empero, tiene que «producir» o «construir» esta identidad para la conciencia, presentando la razón como un sistema completo de conceptos antinómicos (cf. 37 ss., 47). Con este concepto de antinomia Hegel no solo se vincula a la dialéctica kantiana, sino también al escepticismo antiguo. Algunos años después, en un ensayo para el *Diario Crítico de Filosofía* (Ensayo sobre el *Escepticismo*) se ocupará del escepticismo antiguo y moderno y allí valorará el escepticismo antiguo frente al moderno, vinculado a Hume. El lado escéptico —tal como Hegel lo entiende— de los diálogos tardíos de Platón y el escepticismo pirrónico lo conducen en su concepción a mostrar primeramente (de manera negativa) la igualdad que cada concepto tiene con su contrario y cada juicio con su negación.[5] Con ello no se trata solamente de «dogmas» filosóficos, sino también de los conceptos fundamentales y las reglas fundamentales de la lógica misma. Hegel extrema el procedimiento de la «isostenía», al intentar mostrar que al significado de cada uno de estos conceptos pertenece el de su concepto contrario, del cual él, al mismo tiempo, es diferenciado mediante exclusión. Contra el escepticismo se debe mostrar entonces —de manera análoga al lado positivo de la dialéctica platónica— que la destrucción escéptica es presupuesto para un concebir racional de la totalidad («symploke») de la idea. Con «Idea», en singular, designa Hegel precisamente esta totalidad de los conceptos que se desarrollan y constituyen toda realidad y de su unificación necesaria en juicios y silogismos.

Con ello queda ya prefigurado el programa de la Lógica hegeliana, la cual, en efecto, es un «todo orgánico de conceptos», cuya «ley suprema no es el entendimiento» (es decir, el principio de contradicción), «sino la razón». Ello no significa que Hegel excluya el principio de contradicción para sus pasos en la argumentación. Significa, más bien, que los conceptos fundamentales de todas las esferas de la realidad —ser y nada, esencia y apariencia, causa y efecto, también principios, como el principio de la identidad y de la contradicción etc.— solo se pueden aprehender en un sistema en el que cada concepto sea explicado por su concepto contrapuesto y por la conexión «holística» con otros pares de conceptos. El hecho de que cada concepto impli-

---

5. Cf. para ello Düsing, *Die Bedeutung*; Riedel, *Antike Dialektik*; Vieweg, *Philosophie des Remis*.

que en determinada forma su concepto contrapuesto (cada principio su oposición) es una expresión del absoluto, de la unidad omniabarcante e incondicionada.

Hegel adhiere aquí a las ideas de la filosofía del renacimiento (Cusanus, Bruno), que pretendía concebir a Dios como la convergencia de las oposiciones (*coincidentia oppositorum*). También Jacobi[6] y más tarde Schelling[7] llamaron la atención sobre la filosofía teísta de la unidad-del-todo, del renacimiento. Para Hegel, sin embargo, se tiene que avanzar de cada par de opuestos a otro como a su desarrollo o complemento necesario, para que de esta manera surja un «todo orgánico» (36), en el cual el sentido de cada miembro sea determinado por el todo y el sentido del todo sea explicitado y producido por cada miembro.

A la forma del conocimiento que refiere las oposiciones de la reflexión o del entendimiento al absoluto, es decir, que hace visible en cada una de ellas su «identidad» y su función en el todo, la llama Hegel «especulación». La expresión no tiene nada que ver con un libre imaginar, tal como se la entiende hoy en el uso cotidiano del lenguaje («especulación salvaje»). Hegel, por una parte, la vincula estrechamente a la reflexión y el entendimiento, en la medida en que él se haya remitido al examen minucioso de las conexiones conceptuales y de sus relaciones de implicación. Por otra parte, la especulación tiene que poseer, sin embargo, la capacidad de concebir la unidad de las oposiciones y tener ante los ojos el todo del sistema que las comprende a manera de modelo.

A esta capacidad la llama Hegel «intuición trascendental». Ella es la conciencia inmediata de la unidad de los contrapuestos. Ella unifica lo que en la «intuición empírica» se halla separado: lo subjetivo y lo objetivo. Fichte y Schelling habían ya adscrito esta función a la «intuición intelectual». Pero en Fichte ello alude a la autointuición inmediata de la espontaneidad, particularmente en lo que respecta a la conciencia objetivante. También para Schelling esta intuición es primariamente la intuición [*Intuition*] de una «indiferencia» absoluta antes de toda distinción en subjetivo y objetivo, producir y producto —no, como en Hegel, una facultad sintética.

---

6. En los anexos a sus *Briefen über die Lehre des Spinoza* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza*] de 1785.

7. En su diálogo *Bruno* de 1802.

Hegel no denomina «trascendental» a esta capacidad por el hecho de que sea condición de nuestra conciencia de objetos y de nuestro saber empírico, sino condición del «verdadero» saber de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, concepto y ser (46). De esta manera ella se contrapone a la «intuición empírica» que precisamente separa al objeto del sujeto intuyente. Hegel exige ya aquí, lo que más tarde la *Fenomenología* debe producir: el que la intuición «devenga trascendental», es decir, que sea conducida de la intuición empírica, separadora, a la trascendental. Para ello es necesario, como lo lleva a cabo después la *Fenomenología,* que las oposiciones de la reflexión sean establecidas y conducidas a contradicciones. Mediante esta autosuperación de la reflexión, ésta puede ser unida con la intuición trascendental en dirección a la especulación o al saber trascendental. Esto último es la unificación de reflexión e intuición.[8]

Pudiera parecer una virtud de mi explicación que el *Escrito sobre la Diferencia* esboza ya el programa de la *Fenomenología* y de la *Lógica.* Efectivamente, en él pueden encontrarse huellas de ello. Pero Hegel se sirve todavía de la terminología y sistemática schellinguianas, con el fin de formular su propia idea de una filosofía que supere las oposiciones de la cultura [*Kultur*]. De esta manera ofrece ya en esta primera parte un esbozo de sistema que sigue ampliamente el sistema de la identidad de Schelling.

Schelling pretendía superar el «subjetivismo» de la filosofía fichteana del Yo a través del desarrollo de la identidad del sujeto y objeto a partir de dos momentos: la filosofía de la naturaleza debía ser expuesta como una serie de un producir inconsciente hasta la autoconciencia; a su lado debía ser puesta una filosofía trascendental que, a la inversa, avanzara de la autointuición inmediata hacia la conciencia de un mundo material. A ello se refiere Hegel cuando en el último apartado de la primera parte habla de la «identidad no escindida», que sería «objetivamente la materia, subjetivamente el sentir (autoconciencia)» (51). Ambas representan a causa de esta posición solo una «identidad relativa».

Pero también los estadios internos de la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental son tales «identidades relativas» que necesitan ser completadas dentro de su marco. El sistema de la filosofía de la naturaleza progresa «hasta la totalidad

8. Cf. al respecto Düsing, *Spekulation.*

completamente objetiva», pero tiene que «ser unificada con la totalidad subjetiva que se le opone hasta llegar a una visión infinita del mundo» (51). Esta visión infinita es el concepto de la identidad de ser y pensar, naturaleza y sujeto desarrollado a través de todo el sistema. Con una metáfora de la filosofía del renacimiento tomada también de Schelling, Hegel explica el proceso total de este desarrollo del sistema como un proceso de «expansión» en una totalidad y de «contracción» en la «identidad más rica y más simple» (51). En este ritmo de la autopresentación de la razón en el sistema se apoyará también Hegel posteriormente, tras su separación de Schelling.

b) **La crítica a Fichte**

La crítica a Fichte del *Escrito sobre la Diferencia* se encuentra ya delineada en los rasgos fundamentales en el capitulo introductorio. Hegel, ciertamente, reconoce a Fichte el mérito de que en su filosofar ha dado a conocer «la especulación mejor fundada y más profunda» (56). Pero este cumplido vale solo para la idea, no para la realización de la *Doctrina de la Ciencia* como sistema, según lo había expuesto Fichte en los escritos entre 1794 y 1798. Hegel se refiere a estos escritos, sobre todo a la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, al *Fundamento del Derecho Natural* de 1796, y al *Sistema de la Doctrina de las Costumbres* de 1798. *El Destino del Hombre,* que Fichte había publicado en 1800, es objeto de la crítica de Hegel un año más tarde en el ensayo *Creer y Saber*.

Ninguno de estos dos textos de Hegel hacen justicia al principio de Fichte ni representan una crítica inmanente.[9] Hegel atribuye a Fichte el concebir la idea de la razón como identidad de pensar y ser, pero no haberla podido desarrollar en un sistema, porque entendió la razón solo como la actividad incondicionada de la autoconciencia. A este «Yo» se contrapone en la *Doctrina de la Ciencia* el «No-yo», aun cuando Fichte pretenda explicar el último a partir de actividades subjetivas (concepto, intuición, imaginación etc.). De hecho, Fichte afirma que esta explicación no es del todo completa, que queda un resto de extrañeza («estímulo») de los conte-

9. Cf. Düsing, *Hegel*, 73. Para la crítica de Hegel a Fichte en los escritos de Jena, cf. también Siep, *Fichtekritik*.

nidos de la conciencia que no es reductible a nuestras formas de conocimiento y aspiración. La disposición incondicional del Yo sobre lo extraño a él permanece, por tanto, como una meta de la aspiración moral inconclusa, como un «deber», no como un ser. Sin embargo, el que la espontaneidad pura del Yo del comienzo de la *Doctrina de la Ciencia* sea un mero momento del sujeto y al final una meta de su querer, no es necesariamente un fracaso para Fichte. Para él se trata esencialmente de encontrar en la conciencia misma un incondicionado, algo indudable, sobre lo cual se pueda fundamentar la conciencia de la libertad y el conocimiento teórico, de tal manera, por cierto, que solo la libertad haga inteligible los fundamentos de nuestro conocimiento del mundo.

Hegel, por el contrario, interpreta la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte como un sistema de la identidad fracasado. La identidad de poner y ser, la totalidad omniabarcante del Yo, que proclama el primer principio, no se explica o «construye» en el sistema. Ya desde el método esto no es posible, dado que Fichte no esboza un sistema «orgánico», holístico de la totalidad de las oposiciones, sino que parte de principios absolutos cuyas condiciones para ser pensados deben ser demostradas en el curso de la «deducción».

Para Hegel, estos principios, como se expone en la primera parte del escrito, absolutizan actividades unilaterales de la conciencia y las categorías y principios lógicos que, según Fichte, corresponden a ellas (principio de identidad, de contradicción y de fundamento). Cuando estas unilateralidades se «absolutizan», se incurre, según Fichte, en contradicciones. Pero su sistema no pretende superar estas contradicciones en una unidad omniabarcante sino evitarlas mediante la delimitación del significado o de la extensión de los miembros no unificables de la oposición. De esta manera, Fichte simplemente reproduce el dualismo conceptual y ontológico que caracteriza a estos conceptos y principios en la filosofía tradicional, sobre todo en la filosofía moderna.

La «deducción» de estas condiciones del conocimiento teórico y del querer moral a partir del Yo «absoluto» es, por tanto, para Hegel, en el fondo, un proyecto circular. Pues este Yo es solo un momento de la espontaneidad y la identidad de sí construido por abstracción en una conciencia que en sus funciones «normales» solo es capaz de síntesis limitadas de oposiciones (espontaneidad y receptividad, razón y sensibilidad, aspiración infinita y actuar limitado). La deducción añade al momento «puro» aque-

llo que había sido abstraído antes. El defecto de este principio abstracto exige ser complementado con aquello de lo que se había prescindido antes. Un tal proceder es circular y por tanto dogmático. «El idealismo dogmático adquiere para sí la unidad del principio por cuanto niega el objeto en general y pone como lo absoluto uno de los opuestos, el sujeto en su determinidad» (69).

Hegel cree poder reconocer este idealismo dogmático en los contenidos morales, jurídicos y filosófico-naturales de las demás partes del sistema de Fichte. La relación de la razón con la naturaleza, la interna así como la externa, es una «síntesis de la dominación» (87), la naturaleza es algo «determinado y muerto» (88). Ella es deducida solo como condición de la autoconciencia, en la filosofía moral como obstáculo de la aspiración moral, en la filosofía del derecho como condición externa del obrar «obrar libre» (88). Tampoco con ello hace Hegel justicia a todos los aspectos de la filosofía de la naturaleza de Fichte de 1796 y 1800.[10]

La «absoluta oposición de la naturaleza y de la razón» (92) se muestra también en la filosofía social de Fichte, la doctrina del derecho y de las costumbres. Fichte entiende la comunidad de los hombres en un orden jurídico y moral como un sistema de limitaciones a las que están subordinados el lado natural del hombre y sus relaciones espontáneas de unos con otros: «cada relación es un dominar y un ser-dominado según leyes de un entendimiento consecuente. Toda la construcción de la comunidad de seres vivos está edificada por la reflexión» (95). Una relación de mutua negación existe no solo entre libertad y naturaleza, tambien entre la libertad absoluta del Yo puro y la libertad determinada de los derechos y los deberes. La libertad absoluta es lo indeterminado, lo que supera todas las limitaciones, por tanto tendría que ser «abandonada» en la comunidad con los otros. Sobre la base de esta crítica, Hegel describe el estado de Fichte del *Fundamento del Derecho Natural* como un tiránico Estado policíaco. Esta crítica no resiste una interpretación objetiva del texto de Fichte, aun cuando en ella se encuentren algunos pensamientos «ilustrados» encubiertos, tales como el intento de «deducir» un «mecanismo» preventivo que impida las violaciones del derecho.[11] La obligación de cada ciudadano de

10. Cf. Lauth.

11. Fichte, *Naturrecht* [*Fundamento del Derecho Natural*], especialmente §14.

identificarse, caricaturizada particularmente por Hegel es, por el contrario, algo rutinario también de los Estados liberales.

Frente a ello, Hegel entiende una comunidad «viviente» como una «relación recíproca de la vida verdaderamente libre, infinita e ilimitada para sí misma, es decir, bella» (95). Sin embargo, cómo deba ser una tal relación recíproca viviente de individuos entre sí y con su pueblo en una constitución política, es algo que Hegel solo aclara en esbozos. En su trabajo sobre la *Constitución de Alemania* critica el carácter jurídico-privado de la relación entre los estamentos y el imperio y exige una fuerte monarquía constitucional. En los esbozos teóricos sobre el *Derecho Natural* y sobre el *Sistema de la Eticidad*, se orienta por la filosofía política clásica de los griegos, especialmente por Platón y su doctrina de los estamentos. Cuando a mediados de la época de Jena comenzó a desarrollar su propia filosofía del derecho, el concepto fichteano del derecho, como mutua limitación y reconocimiento de la libertad de acción, ganó una significación completamente positiva.[12]

Según Hegel, solo las observaciones de Fichte sobre la estética contenidas en la *Doctrina de las Costumbres*, revelan una idea de la identidad «bella» de libertad y naturaleza. En la intuición estética la naturaleza no es concebida como muerta sino como un producir viviente. Tampoco la ley moral, según Fichte, es concebida en la consideración estética como exhortación al dominio de nuestros impulsos naturales, sino como expresión de nuestra propia esencia y como exigencia a obedecernos a nosotros mismos. Sin embargo, para Hegel, la relación de la obediencia es inadecuada tanto para la concepción moral como para la concepción estética de la ley moral. En todo caso, en estas observaciones sobre la estética, se percibe, para Hegel, el comienzo especulativo del sistema fichteano —y, lo mismo que aquél, tampoco ellas cuadran con el sistema de Fichte: «Hay que hacer notar cómo Fichte se expresa exquisitamente sobre la belleza, pero inconsecuentemente con respecto a su sistema» (108). En Schelling, por el contrario, el arte es sistemáticamente la culminación y la expresión suprema de la identidad de espíritu y naturaleza.

12. Cf. Riedel, *Hegels Kritik*.

c) **Exposición del sistema de Schelling**

La exposición sobre Schelling intenta mostrar que el sistema de Schelling, a diferencia del de Fichte, corresponde a los criterios establecidos al comienzo del *Escrito sobre la Diferencia* para un sistema especulativo que haga justicia a la necesidad de la época de superar la oposición: «El principio de la identidad es el principio absoluto de todo el sistema de Schelling» (111). Schelling no soluciona la tarea de la «superación de la oposición» «negando uno de los opuestos y convirtiendo al otro en algo infinito» (112). En el sistema de la identidad de Schelling de finales del siglo se lleva a cabo el intento de demostrar la identidad de sujeto y objeto a través de una correspondencia de filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, en las cuales tanto el objeto (Naturaleza) como el sujeto (autoconciencia, espíritu) se expone como «sujeto-objeto» (115). Esto significa, para Hegel, que «se hace valer» no solo la identidad, sino también la «separación», por lo cual lo absoluto no es concebido como pura identidad, sino también como «identidad de la identidad y de la no identidad» o del «oponer y el ser uno» (114).

En las dos partes del sistema de Schelling naturaleza y autoconciencia (o «inteligencia») son expuestas en cierta manera bajo signos contrarios: «En el sistema de la inteligencia los objetos no son nada en sí; la naturaleza solo tiene subsistencia en la conciencia» (119). Como en Kant y Fichte, la naturaleza es expuesta en su constitución marcada por las formas de nuestro conocimiento. En cambio, en la filosofía de la naturaleza «se olvida que la naturaleza es algo sabido; las determinaciones ideales, que la naturaleza recibe en la ciencia, son al mismo tiempo inmanentes en ella« (119). Ella es expuesta como un sistema de la autoproducción de fuerzas —el concepto de fuerza designa para Hegel algo «interno que produce algo externo, es un ponerse a sí mismo, = yo» (124). Ambos lados aparecen en las partes de su sistema como «substancia» en el sentido de Spinoza, como *causa sui* y como algo que «se determina a sí mismo» (124).

La identidad de ambas partes se hace visible primeramente en la igualdad de la estructura y de la jerarquía: «cada ciencia» es «según su conexión y sus jerarquía igual a las otras» (127). En esa medida Schelling ha desarrollado sistemáticamente la teoría de Spinoza según la cual a toda modificación en el ámbito de

la extensión o de lo corporal corresponde una en el ámbito de las ideas: «el sistema de la naturaleza y el sistema de la inteligencia son uno y el mismo; a una determinidad subjetiva corresponde precisamente la misma determinidad objetiva» (127-128). De hecho Schelling en el *Sistema del Idealismo Trascendental* de 1800 había deducido y explicitado paralelamente las formas de la inteligencia o del yo y los estadios de la naturaleza y su correspondencia. De esta manera, a la «intuición productiva» corresponde la materia y a la autointuición lo orgánico (cf. *System*, 427 ss).

Tal correspondencia vale también, según Hegel, para la oposición de libertad y necesidad. La naturaleza «tiene libertad» pues su «desarrollo inconsciente es una reflexión de la fuerza viviente, que se escinde sin cesar, pero se pone a sí misma en cada figura limitada siendo idéntica y, en esa medida, ninguna figura de la naturaleza es limitada, sino libre» (130). La libertad, en tanto que autoproducción, configuración y disolución de figuras, puede encontrarse tanto en la naturaleza como en la voluntad humana.

La libertad no tiene que ver con el «arbitrio y la contingencia», sino con autoproducción e identidad consigo en las diferentes formas del ser y del obrar. Pero a la «inteligencia» le corresponde también la necesidad, que Hegel entiende aquí como un orden u organización objetiva. La inteligencia o subjetividad en tanto que «organización completa de conocer e intuir» se caracteriza, como la naturaleza, por una necesidad inmanente de las formas, las funciones y maneras de obrar. Una parte de estas formas permanece también, como las naturales, en la inconciencia: el «sentir» prerreflexivo, el intuir, etc. Inversamente, existe también en la naturaleza indicios de una autoobjetivación activa: en la naturaleza orgánica se diferencia un interior de su exterior (el cerebro, por ejemplo, juega un papel dominante en «su» cuerpo) y un ejemplar del género aparece frente a su complementario en la relación entre los sexos. De ahí que Hegel pueda caracterizar la filosofía de lo orgánico como la parte «práctica» de la filosofía de la naturaleza.

Pero ni para Schelling ni para Hegel resulta suficiente esta forma de un sistema de la correspondencia de naturaleza y subjetividad, filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental. No solo es necesario exponer la «identidad interna» del absoluto en las formas contrapuestas del «ser» (naturaleza) y del conocer (inteligencia, subjetividad), sino también la «síntesis real» de ambas (135). Hegel denomina con Schelling a esta parte del sistema la

filosofía de la «indiferencia absoluta». Pero para él, a diferencia de Schelling, para quien el arte aparece como la representación suprema de la indiferencia de naturaleza y espíritu, ella comprende una filosofía del arte, de la religión y de la especulación.

Estas tres formas deben ser expuestas como autointuición de lo absoluto, de la identidad de naturaleza y sujeto. Hegel interpreta esta autointuición, por una parte, como el cumplimiento filosófico de los contenidos del cristianismo, como la «intuición de la eterna encarnación de Dios» (idem). De esta manera, por otra parte, también el arte y la filosofía se convierten en momentos de la religión como intuición y unificación con lo divino: «Arte y especulación son ambos, en su esencia, el culto divino; ambos un intuir viviente de la vida absoluta y, por ende, un ser-uno con ella» (136). Es evidente que Hegel tiene ya aquí ante los ojos el esbozo fundamental de su propia filosofía del espíritu absoluto, aun cuando en la época de Jena no llega a una solución definitiva, precisamente con esta parte del sistema.

Pero también aquí se muestra una ambivalencia en la relación entre filosofía y religión, que cruza en el fondo toda la obra de Hegel. La filosofía, así lo deja claro de manera inequívoca la *Fenomenología*, tiene que «traducir» la verdad de la religión en una forma conceptual, ya no «narrativa» y metafórica. Por este medio tiene que superar sobre todo la escisión remanente entre hombre y Dios, más acá y más allá, presente y futuro escatológico. Por otro lado, la religión conserva evidentemente junto a la filosofía también una forma necesaria: no se puede renunciar al lado intuitivo y práctico del culto ni quizá al desarrollo moral de la comunidad. Es seguramente un problema el de si una conciencia filosóficamente formada puede participar sin hipocresía en un culto narrativo y, al mismo tiempo, tener por verdadera la traducción, en principios abstractos, de las verdades subyacentes de la revelación.

Sin embargo, Hegel orienta la articulación interna de esta tercera parte del sistema también en dirección a Schelling. Él diferencia las tres disciplinas según las formas del «equilibrio» de los «factores» de la conciencia y lo inconsciente. También Schelling había visto en la producción artística del genio una identidad de la producción inconsciente de la naturaleza y de la creación consciente de la inteligencia. Para Hegel, la creación artística es claramente el lado de la conciencia, el lado de la in-

consciencia es, por el contrario, el de la objetividad de la obra como existencia externa y como validez supraindividual para la «humanidad» (136). En la religión, por el contrario, la producción de mito y culto es un universal, «el producto de una multitud, de una genialidad general» (136). Al mismo tiempo, la verdad religiosa existe sobre todo en lo interior, en la conciencia del singular. Finalmente, en la especulación o filosofía, tanto la producción como la recepción es una obra de la conciencia.

Pero la conciencia especulativa, tal como Hegel lo ha expuesto en la primera parte, es unidad de reflexión e intuición, y esta intuición es tanto subjetiva como «objetiva». «Para captar puramente la intuición trascendental tiene que hacer abstracción incluso de este elemento subjetivo, para que ella no sea ante sí, en cuanto fundamento de la filosofía, ni subjetiva ni objetiva, ni autoconciencia contrapuesta a la materia, ni materia contrapuesta a la autoconciencia, sino identidad absoluta, no subjetiva ni objetiva, intuición trascendental pura» (138-139). Esta intuición trascendental o intelectual (138) no es entonces meramente la pura autoactividad de la razón humana, sino también la autoactividad operante en la naturaleza, la *natura naturans* de Spinoza. Ambos, Yo y Naturaleza, son «las manifestaciones supremas de la razón absoluta que se intuye a sí misma» (139).

De esta posición de una autointuición absoluta, que, por así decirlo, obra ciegamente en la naturaleza, se distanció abiertamente Hegel años después. La estructura racional de la naturaleza es entendida cada vez menos como intuición; por el contrario, es entendida mayormente como un sistema holístico (modernamente expresado: como una «red») de conceptos. Esto supone claramente una nueva comprensión del significado del entendimiento y su lógica. En el curso de este desarrollo Hegel se distanciará cada vez más de Schelling. Pero también para el Hegel maduro es válida la correspondencia de filosofía de la naturaleza y del espíritu, la intuición de la naturaleza como espíritu prerreflexivo y la conclusión del sistema con las formas del espíritu absoluto, arte, religión y filosofía.

En qué medida hace Hegel justicia a Schelling con su exposición y en qué medida su propia posición corresponde a la de Schelling, es algo que se juzga distintamente en la investigación. Los contemporáneos, entre ellos Fichte, vieron a Hegel como un partidario de Schelling. También la historia de la fi-

losofía de los siglos XIX y XX siguió ampliamente esta concepción.[13] Pero la nueva investigación sobre el idealismo ha llamado la atención acerca de claras diferencias entre Schelling y Hegel.[14] Se han indicado particularmente dos diferencias esenciales: por un lado, Schelling establece aún hasta 1801 una diferencia entre la *indiferencia* del absoluto «en sí» y la *identidad* de lo contrapuesto, que corresponde a formas determinadas del ser de lo absoluto. Aún en la *Exposición de mi Sistema* de 1801 diferencia Schelling entre la «esencia» del absoluto, que es identidad absoluta o indiferencia y su conocerse a sí mismo: «La identidad absoluta no puede conocerse infinitamente a sí misma, sin ponerse infinitamente a sí misma como sujeto y objeto» (*Exposición*, 19). La forma de acceso adecuado a este absoluto sigue siendo para él la intuición intelectual, no la unidad de reflexión e intuición.

La segunda diferencia importante entre Schelling y Hegel concierne a la tercera parte del sistema, la filosofía del arte, la religión y la especulación. Schelling mismo había visto desde el *Sistema del Idealismo Trascendental* de 1801 la culminación del sistema. En la producción del genio reside la forma suprema de la «identidad de lo consciente y lo inconsciente» (*System*, 612). De ahí que «aquel fundamento originario de la armonía de lo subjetivo y lo objetivo, que en su identidad originaria solo pudo ser expuesto mediante la intuición intelectual» pueda ser «exteriorizado y objetivado completamente mediante la obra de arte por el sujeto» (*System*, 628). Sin embargo, mientras que aquí la filosofía del arte parece ser todavía la culminación de la filosofía trascendental, en 1801 es la «tercera parte» del sistema,[15] que «unifica» la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental.[16]

Pero Schelling reservó esta tercera parte al arte (en esta forma no expuesta por él);[17] la triada de arte, religión y filosofía no es en él contenido de la culminación del sistema. Ni el arte como forma del culto divino, es acercado a la religión, ni la filosofía representa una síntesis de los momentos de lo consciente y lo inconsciente,

---

13. Cf. por ejemplo, Haym, 151 ss.

14. Cf. W. Marx, *Die Bestimmung*; Düsing, *Spekulation*; Düsing, *Die Entstehung*; Fujita, 149 ss.

15. En su ensayo dirigido contra Eschenmayer, *Anhang*.

16. *Naturphilosophie*, 648.

17. Cf. Düsing, *Die Entstehung*, 152 ss.

lo subjetivo y lo objetivo, acentuados de manera contrapuesta en el arte y la religión. Tras la demostración de la satisfacción de la necesidad de la filosofía lograda por Schelling, se esconde una concepción de la filosofía completamente independiente de Schelling, que, por lo visto, no dejó de influenciar a éste.[18]

d) **La crítica a Reinhold**

La confrontación de Hegel con Reinhold en la última parte (Apéndice) del *Escrito sobre la Diferencia* es parte de una controversia que aún hoy es poco tenida en cuenta. Reinhold era, a comienzos de los años noventa del siglo XVIII, un importante e innovador intérprete de la filosofía kantiana Su *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) [*Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación*] estimuló a Fichte, su sucesor en la cátedra en Jena desde 1794, al desarrollo de la *Doctrina de la Ciencia.* Reinhold siguió en un principio la *Doctrina de la Ciencia*, pero, bajo la influencia de la crítica de Jacobi al subjetivismo y el nihilismo de la filosofía de la reflexión, se apartó de ella. En sus *Beyträgen zur leichteren Uebersicht der Philosophie am Amfange des 19. Jahrhunderts* [*Contribuciones a una visión conjunta más fácil de la situación de la filosofía a comienzos del siglo XIX*] ve Reinhold el subjetivismo de la filosofía de la reflexión llegado a su culminación con Schelling: «Pero, con ello, el dogmatismo, que supone para lo absoluto un primero conceptual y, como tal, siempre solo relativo —con lo que se expulsa de la filosofía lo verdadero originario y con éste todo lo verdadero—, se haya completamente culminado; y se alcanza el non plus ultra de todo el actual, incluso de todo el posible descarrío en la especulación».[19]

La tesis de Schelling de la «unidad total» de la naturaleza y la autoconciencia, significa la disolución de lo extraño a la conciencia en las estructuras de la «Yoidad». Con ello pierde el saber toda realidad y toda referencia a algo verdadero independiente de él. El saber solo puede lograr esta referencia únicamente mediante un «verdadero originario» o un «fundamento originario», que subyace a todo lo verdadero y fundado, lo con-

18. *Ibid.*, 155 ss.
19. Reinhold, *Beyträge,* 86.

firma, pero que no puede ser concebido, sino solo creído (*Beyträge*, 70 ss.). Mas esto verdadero originario tiene que «anunciarse en algo verdadero conceptual como tal» (*Beyträge*, 73), es decir, «como acreditándolo» (*Beyträge* 72). Este conceptual primero es para Reinhold el «pensamiento como pensamiento».

Reinhold se apoya aquí en el *Grundriß der ersten Logik* [*Esbozo de la Lógica primera*] de Bardili, a quien ve como la gran irrupción en la filosofía y como la consumación del idealismo objetivo de Platón y Leibniz. En el pensar hay que diferenciar entre la actividad meramente subjetiva de la aplicación y el pensamiento cuasi objetivo, que para Reinhold consiste en la ley «de la repetición infinita de uno y lo mismo como uno y lo mismo en uno y lo mismo y mediante uno y lo mismo, o como la identidad pura».[20] La unidad simple, aún no numérica, en «sentido platónico» es la manifestación de lo verdadero originario en el pensamiento no aprehendido subjetivamente. Pero frente a esta unidad e identidad del pensar se halla el «carácter de la mera multiplicidad» (*Beyträge*, H. I, 112.). A estos dos principios debe remontarse el análisis del pensar aplicado.

El claro que la posición de Reinhold representa para Hegel un caso extremo de dualismo y que en ella no se encuentra nada de «especulación». Reinhold ha desconocido por su parte el contenido especulativo tanto del idealismo schellinguiano como del materialismo de la Ilustración francesa. En el *Sistema de la Naturaleza* de d'Holbach, por ejemplo, advierte Hegel un intento «especulativo» de superación de la «escisión bajo la forma de espíritu y materia» (145). La crítica de Reinhold a Schelling es para Hegel contradictoria: ha mencionado acertadamente la indiferencia de sujeto y naturaleza, el «todo-uno» en ambos, pero, al mismo tiempo, lo ha retrotraído a la yoidad. En su propia filosofía Reinhold no va más allá del subjetivismo y tampoco del dualismo de sujeto y objeto, espíritu y materia.

Según Hegel, el dualismo consiste, por un lado, en la diferencia insuperable entre «lo verdadero originario» y el pensar; por otro, en la diferencia entre el pensar y su materia. Dado que lo verdadero originario es inconcebible, el pensamiento aparece pa-

20. *Beyträge*, H. I, 106. Cf. también Bardili, *Grundriß* § 4: «La posibilidad absoluta del pensar descansa en que podamos repetir infinitamente Uno, como uno y lo mismo, en lo mucho (no múltiple)».

sivo frente a él, un «absurdo», porque «solo mediante la actividad espontánea de la razón lo absoluto deviene algo verdadero y cierto» (156). Si lo absoluto fuera cierto por fuera de la razón, entonces «toda actividad de la razón, toda forma que lo absoluto recibiera mediante ella, habría de ser considerada como una alteración del mismo, y una alteración de lo originariamente verdadero sería la producción del error» (156). La crítica de la razón exige entonces un «extraer» las formas de la razón de lo absoluto —Hegel vuelve sobre ello en la Introducción a la *Fenomenología*. La consecuencia es un irracionalismo de la fe y una relativización de la razón.

La expresión conceptual de lo absoluto no puede ser, sin embargo, una categoría unilateral, como la identidad pura. Infinita no es la repetición infinita de lo mismo —pues ésta estaría separada de la diversidad y la multiplicidad, sería entonces unilateral o finita. Antes bien, la «verdadera revelación, posible mediante la reflexión, de lo inconcebible en conceptos» es solo la «unificación de conceptos contrapuestos en la antinomia» (157).

Pero, por otro lado, el pensamiento de Reinhold es también el de la multiplicidad de la materia, meramente subjetivo y carente de realidad. Sin aplicación a la multiplicidad de la materia no se llega a ningún conocimiento. El supuesto pensar como pensar objetivo es entonces solo un producto de la abstracción de los conocimientos con contenido. Para este producto de la abstracción se tiene que «postular» de nuevo, en forma elemental —precisamente como mera multiplicidad— aquello de lo cual se hizo abstracción. Hegel ya había dirigido también este reproche contra el sistema de los *Principios* de Fichte.

Hegel muestra al final que esta separación de unidad y multiplicidad, de forma pura y materia de la representación podía encontrarse ya en el escrito temprano *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [*Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación*], de Reinhold. Reinhold solo había vuelto a encontrar su propia filosofía temprana en la lógica de Bardili —un reproche contra el cual Reinhold se había defendido vehementemente en su epístola enviada a Fichte.[21]

21. Cf. Reinhold, *Beyträge,* H. I, 126 ss. (firmado 23 de noviembre de 1800).

4

EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL EN JENA (1801-1806)

Hegel no publicó ningún libro entre el *Escrito sobre la Diferencia* y la *Fenomenología*, pero sí algunos ensayos en el *Diario Crítico de Filosofía*, editado juntamente con Schelling hasta 1803 (véase AA 4). Sin embargo, hay una cantidad de manuscritos de Hegel de esta época, que han sido publicados desde comienzos del siglo XX. Ellos han jugado un papel importante no solo en los esfuerzos de una corrección filosófica del marxismo (Marcuse, Habermas) sino que han desatado también una intensa discusión en el ámbito de la edición y la interpretación de los escritos de Hegel.[1] De diversas maneras se supuso en los manuscritos no publicados, frente a la *Fenomenología*, un Hegel más «moderno», más interesante para el presente. En ello se dedicó especial atención a las cuestiones de la filosofía práctica, de la estructura del sistema y del desarrollo de la dialéctica.[2]

Con miras a la a la comprensión de la *Fenomenología*, se tratarán aquí brevemente tres puntos:

a) la figura y el desarrollo del sistema de la filosofía;
b) la prehistoria de la *Fenomenología* como una introducción en la filosofía especulativa;
c) el desarrollo del concepto del espíritu.

a) **Figura y desarrollo del sistema**

Hegel concibió por lo visto al comienzo de su período de Jena un sistema que en lo esencial corresponde a la tríada Lógi-

1. Cf. Siep, *Wandlungen*.
2. Cf. Kimmerle, *Das Problem*; Düsing, *Das Problem*; Baum, *Die Entstehung*; Düsing/Henrich (Eds); Harris, *Night Thoughts;* Siep, *Anerkennung*.

ca, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu, publicada posteriormente por primera vez en la *Enciclopedia* de 1817 (HE). Si se analiza más exactamente esta concepción, tal como la esbozara en sus lecciones de 1801/02, se muestran claramente algunas diferencias y desviaciones en los seis años entre el *Escrito sobre la Diferencia* y la *Fenomenología*, lo mismo que en los diez años entre la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*. Se puede incluso caracterizar la primera concepción del sistema como dividida en cuatro partes, dado que Hegel distingue todavía la posterior Ciencia de la Lógica en Lógica y Metafísica. Además la articulación interna de la Filosofía del Espíritu en espíritu subjetivo, objetivo y absoluto se encuentra en Jena solo en desarrollo.

(1) En uno de los fragmentos de las lecciones de 1801 llama Hegel a la *primera* parte del sistema «La ciencia de la Idea» (AA 5, 263). Esta «ciencia extendida de la idea» es la Lógica. «Idea» designa aquí claramente ya, como posteriormente en la *Ciencia de la Lógica* (cf. WL I y II), la identidad de pensar y ser, en la medida en que es expuesta como un sistema holístico de categorías y reglas. El concepto platónico de la idea como la verdadera realidad de las cosas es aquí, como ya en el *Programa de Sistema* de 1796, más importante que el kantiano.[3]

Con todo, la Ciencia de la Idea tiene dos secciones: una «Lógica» y una «Metafísica». La primera, la Lógica, tiene que conducir hasta la comprensión verdadera («especulativa») de las categorías, y por cierto a través de una crítica de la «falsa metafísica de los sistemas filosóficos limitados». Estos intentan aprehender los objetos absolutos (Dios, alma, mundo) mediante categorías aisladas (sustancia, causa), como en la metafísica prekantiana, o pensarlos mediante ideas y postulados subjetivos, como en Kant o Fichte. En ello la metafísica limitada echa a perder el carácter «holístico» de las determinidades o, como Hegel dice posteriormente, de las «determinaciones del pensamiento», que en su entrelazamiento sistemático constituyen no solo el pensar subjetivo sino también la realidad. Estos sistemas son

3. Según D. Frede, las Ideas platónicas «representan también una multiplicidad estructural: ellas contienen una pluralidad de subconceptos, así como también la capacidad de admitir una multiplicidad ilimitada de nuevas diferenciaciones». Cf. su comentario en Platón, *Filebo*, 136.

criticados de manera manifiesta en la Lógica temprana de Hegel, por cuanto que sus principios superiores, apoyados en la doctrina kantiana de las antinomias y la skepsis antigua, se revelan como contradictorios.[4]

En la verdadera metafísica hegeliana, la segunda sección de la «Ciencia de la Idea», se explican, supuestamente de acuerdo con el método de la intuición trascendental, conceptos de unidad, que contienen los conceptos antinómicos como momentos. Solo después de 1805 Hegel abandona la separación de Lógica y Metafísica a favor de la Lógica «especulativa». Se la conserva aún en el *Esbozo de Sistema* de 1804/05 (JSE II). La Lógica conduce aquí, por sobre un tratamiento crítico de las categorías kantianas lo mismo que de la doctrina del juicio y el silogismo, a una doctrina del método, en cuyo final se encuentra la identidad del conocer y del contenido del conocer, no solo como fenómeno, sino como ser en sí.

El hilo conductor de esta exposición crítica es una gradación cada vez más compleja de estructura de relaciones (referencia, relación, proporción), que indican de manera creciente la estructura de autorrelaciones. En la metafísica se interpretan luego los principios lógicos de la identidad, del tercero excluido y del fundamento como expresión de la identidad de conocer y ser. Luego se exponen las tesis de la metafísica especial sobre el mundo, el alma y Dios, particularmente en la concepción moderna de Spinoza, Leibniz, Kant y Fichte, como desarrollo de una idea más rica y reflexionada de esta identidad o absoluto.

Cómo se muestra la posterior Lógica especulativa para la época de la *Fenomenología*, solo puede deducirse a partir de una breve alusión en el *Proyecto de Sistema* de 1805/06: «filosofía especulativa ser absoluto, que (deviene) otro (relación), vida y conocer —y saber que sabe, espíritu, saber de sí del espíritu» (JSE III, 286). En el centro del conocimiento especulativo de lo absoluto se halla de manera evidente el concepto del espíritu. Que Hegel haya conservado esta concepción de la Lógica en la *Fenomenología*, es, empero, algo que se discute.[5]

---

4. Cf. Baum, *Die Entstehung*, 158 ss.

5. Acerca del significado de este esbozo de la Lógica para la *Fenomenología*, cf. Pöggeler, *Hegels Phänomenologie*. Según Pöggeler, Hegel corrigió este esbozo en el Prólogo a la *Fenomenología*, entre otras razones, al «añadir al

(2) En la lección introductoria de 1801/02 llama Hegel a las dos otras partes del sistema «Ciencia de la Realidad de la Idea» (AA 5; 263). El «cuerpo real de la idea» (ídem) es allí la naturaleza. La *segunda* parte del sistema es, por consiguiente, la Filosofía de la Naturaleza, que Hegel, a comienzos del período de Jena, siguiendo el modelo antiguo, subdivide en el «sistema del cielo» y de la tierra (o del «sistema terrenal» en los proyectos de 1804/05). Solo después de 1805 desaparece esta división y las formas fundamentales del sistema terrenal, mecanicismo, quimismo, organismo, dan como resultado la articulación interna de la filosofía de la naturaleza.

(3) La forma del organismo como autoproducción, autodiferenciación y autorrelación sirve también de hilo conductor para la *tercera* parte, la filosofía de la eticidad. En ella trata Hegel todos los contenidos de la filosofía práctica tradicional, incluyendo la economía antigua y moderna, la «política» clásica y la doctrina moderna del derecho y el estado. Se las concibe asimismo como formas orgánicas de la vida de un todo que se configura, de un «pueblo libre» (AA 5, 264).

Arte, religión y especulación constituyen ya desde el capítulo sobre Schelling del *Escrito sobre la Diferencia* la culminación del sistema. Pero en sus proyectos de sistema de Jena Hegel trató la religión solo como parte de la filosofía de la eticidad. En cuanto religión popular ella es una institución y forma de vida pública que complementa el estado. Solo la *Fenomenología* dedicará al significado de la religión para el desarrollo de la cultura y del conocimiento verdadero («saber absoluto») un capítulo más extenso. Parte de este desarrollo es también el arte. La filosofía, en tanto que suprema autorreflexión del espíritu se convierte, al final de la época de Jena, en objeto de una *Lección sobre la Historia de la Filosofía*. La verdad de la filosofía especulativa es expuesta allí como resultado de un desarrollo necesario del pensamiento filosófico. La concordancia de este desarrollo con la historia de la cultura humana es uno de los temas centrales de

---

conocimiento el lado práctico» (Pöggeler, *Hegels Idee*, 269 ss). Bonsiepen intenta integrar las categorías de esta concepción de la lógica en las partes de la *Fenomenología* (cf. su Introducción a la PhG (1988), XXVII). Falke expresa escepticismo sobre esta integración, *Begriffne Geschichte*, 49 s.

la *Fenomenología*.[6] La posterior concepción de la filosofía del espíritu absoluto de Hegel se desarrolla paso a paso a partir de la idea de Schelling del supremo punto de indiferencia de naturaleza e inteligencia.

b) **Introducción a la filosofía especulativa**

La necesidad de superar las oposiciones en la cultura de la época es, para Hegel, tanto histórica-universal como del interior de la filosofía. Se muestra en el extrañamiento de los hombres de las instituciones y las relaciones políticas, como se evidencia en el derrumbamiento del *Ancien Régime* en Francia y del «Sacro Impero romano de la nación alemana» en la Europa central. Se muestra también en el conflicto entre la fe y la ciencia, que dominaba al final de la época de la Ilustración, y en las confrontaciones literarias y filosóficas sobre el panteísmo de Lessing o el ateísmo de Fichte.[7]

Las aspiraciones del hombre a verdades «últimas», su exigencia de conocer un Absoluto y de organizar su vida en conformidad o incluso en unificación con él, no pueden satisfacerse a través de una división en el conocimiento científico de la experiencia, el análisis de las proposiciones de la ciencia y la creencia religiosa. El hombre no puede apoyarse en meras «apariencias» en lo que concierne a aquello que tiene por seguro y de importancia práctica y vital, y dejar, en cambio, aquello que tiene por realidad verdadera y por verdad más allá del alcance de su conocer y su querer. En ese caso convertiría en tabú lo realmente importante para el conocimiento y la praxis racionales y limitaría estas —conforme al modelo de las religiones de la salvación— a un pasajero «más acá».

Antes bien, es necesario buscar un incondicionado en las ciencias y la filosofía, la moral y la vida pública, que no se relativice a causa de un más allá incognoscible o una realización que siempre queda para el futuro. El filósofo —tal como lo exige el *Escrito sobre la Diferencia*— tiene que encontrar lo absoluto en sus manifestaciones. Pero para ello tiene que poner en cuestión la absolu-

---

6. Cf. Falke, *Begriffne Geschichte*, 58 ss.
7. Cf. *Die Hauptschriften des Pantheismusstreits*, *Appellation an das Publikum*.

tización de los conceptos y métodos que nos hacen accesible un mundo fenoménico y al mismo tiempo se hallan limitados a él.

Al parecer, según los fragmentos encontrados al comienzo de los años setenta del siglo XX, Hegel dictó dos lecciones en el semestre de invierno de 1801/02 (su primer semestre en Jena), una sobre introducción a la filosofía y otra más sobre la primera parte del sistema, la Lógica y la Metafísica (cf. AA 5, 654). En ambos fragmentos aparecen dos concepciones diferentes respecto a la introducción en el conocimiento de lo absoluto. Paradójicamente, la lección introductoria rechaza precisamente la posibilidad de una introducción (cf. AA 5, 259): un conocimiento absoluto no puede depender de algo otro, una ciencia o un «órganon», sea en la figura de la Lógica o de una teoría de la facultad de conocer.

Hegel se vuelve aquí, como ya en el *Escrito sobre la Diferencia*, contra Reinhold y Bardili, quienes concedían a la Lógica, en tanto teoría de las formas del pensar, esta función introductoria y de fundamentación. Se trata precisamente de superar la separación de forma y contenido, así como la estructura dicotómica, las «oposiciones fijas» de los conceptos lógicos y ontológicos fundamentales. Lo que puede aportar una introducción a la filosofía como conocimiento de lo absoluto es la demostración de la unilateralidad o «subjetividad» de todo otro punto de vista fuera del conocimiento de lo absoluto.[8] Solo en la *Fenomenología del Espíritu* Hegel expondrá sistemáticamente esta función de la introducción. Sin embargo, ella subyace ya, en forma menos sistemática, al *Escrito sobre la Diferencia* y a los ensayos extensos del *Diario Crítico de Filosofía*, sobre todo a los ensayos *Fe y Saber* (GW) y *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (WBN), en los que Hegel se confronta con los puntos de vista del empirismo y la filosofía trascendental, con Kant y Fichte, Jacobi y Reinhold.[9] En el semestre de invierno de 1805/06, durante el trabajo en la *Fenomenología*, Hegel presentó esta confrontación por primera vez en una lección sobre la historia de la filosofía.

En su lección introductoria dio Hegel ya una dimensión histórica a la superación de conceptos y puntos de vista filosóficos limitados como preparación para un conocimiento absoluto.

---

8. Cf. Baum, *Zur Methode*.
9. Cf. Zimmerli, *Kritik;* Bubner, *Problemgeschichte*.

También en la historia del obrar humano tiene lugar una «destrucción» de formas culturales, que se petrifican en oposiciones. Grandes destructores y creadores de órdenes espirituales y políticos —ejemplos de Hegel son Alejandro y Napoleón— son, en cierto modo, «delincuentes» histórico-universales, que destruyeron conscientemente los órdenes moral y jurídicamente válidos y pusieron en su lugar una visión propia de órdenes nuevos. Mas para ello requerían de una libertad de pensamiento que fue preparada en la filosofía; Hegel alude a Aristóteles como maestro de Alejandro. La filosofía ha jugado históricamente, de manera reiterada, el papel de una liberación del pensamiento y de la vida petrificada en categorías, papel que Hegel le confiere de nuevo en su tiempo y que él mismo intenta jugar, primeramente en el escrito *Sobre la Constitución de Alemania* (cf. TWA I, 461-581) y luego, de manera más fundamental, en la *Fenomenología*.

Pero la filosofía solo puede desempeñar ese papel si disuelve de manera filosófica, es decir, no en el conocimiento introductorio, sino definitivo, la función limitante de las categorías fundamentales del pensar y las expone como «manifestación» de lo absoluto. Esto ocurre, como se mostró arriba, según el otro manuscrito de la lección del invierno de 1801/02, en la Lógica y la Metafísica. La Lógica es allí la introducción «inmanente al sistema»,[10] que, partiendo de la tesis de la identidad, muestra las antinomias en las que va a parar el intento de una definición aislada de las categorías tradicionales y los principios. La *Fenomenología* asume posteriormente también esta función escéptica.

Según informa Karl Rosenkranz en su biografía sobre Hegel, el concepto de *experiencia de la conciencia* fue utilizado por Hegel desde 1804, primeramente dentro de las introducciones a la Lógica y Metafísica.[11] Desde 1805 trabaja en la nueva introducción al sistema que reemplazará a la Lógica, la que se llamará en principio «Ciencia de la Experiencia de la Conciencia» y

10. En un manuscrito del anuncio de una lección, Hegel escribe que pretendía «tratar primero la Lógica general o trascendental, es decir, el sistema de... las formas de la finitud, o una teoría del entendimiento objetivo, y hacer seguir a ella la usualmente denominada Lógica o la construcción de la reflexión subjetiva. Mediante la consideración de la razón, que destruye las formas de la finitud expuestas en la Lógica, se da el tránsito a la Metafísica...» (AA 5, 654).

11. Cf. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 144; sobre ello, Pöggeler, *Hegels Idee*, 412.

posteriormente «Fenomenología del Espíritu». En este año comienza también a exponer la historia de la filosofía como resultado de las refutaciones («escépticas») de las posiciones unilaterales que descasan sobre determinadas categorías aisladas.

A la *Fenomenología* se trasladan entonces todas las tres funciones introductorias mencionadas en las primeras lecciones: ella conduce desde puntos de vistas filosóficos unilaterales a la especulación; ella refleja la historia de la formación del espíritu y prepara su estadio siguiente —o al menos la claridad sobre este estadio—; y critica la «Lógica», que subyace a los estadios superados de la cultura y de las filosofías de la reflexión y del entendimiento de la época. De esta manera recibe una herencia precaria: la de una introducción, que solo conduce a la verdadera filosofía, pero al mismo tiempo —«científicamente», en el sentido de esta filosofía— descansa sobre su fundamento. Que ella pueda ser ambas cosas, sin presuponer ya siempre aquello que solo pretende justificar, es algo que sus críticos han puesto en duda hasta hoy.

c) **El concepto de Espíritu**

Ya en los en los escritos de Frankfurt empleó Hegel el concepto de espíritu como término para designar la autocomprensión de una época o de una religión y el motor «interno» de su desarrollo. En este sentido se habla de «Espíritu» del Judaísmo o del Cristianismo. En el *Escrito sobre la Diferencia* habla Hegel de la oposición de espíritu y materia como de dos principios metafísicos en el sentido de la tradición filosófica. La Filosofía de la Naturaleza lo mismo que la de la «Inteligencia», es decir, del sujeto o de la autoconciencia, suministra la prueba de su identidad, es decir, de su estructura conceptual, que en la materia existe de manera inconsciente, pero en el espíritu llega a sí misma.

Pero, para superar la oposición entre autoconciencia individual y universal, finita e infinita, Hegel expone de entrada esta parte de la filosofía como filosofía de la «eticidad» o del espíritu de un pueblo. Este espíritu se manifiesta en las instituciones sociales de un pueblo y deviene en su religión objeto —de culto y «teológico». Las facultades teóricas de la razón humana se explican inicialmente como momentos de tal espíritu «objetivo» de un pueblo o de una cultura.

Solo en el *Proyecto de Sistema* de 1803/04 (JSE I), Hegel concede a la «conciencia», en tanto un todo de funciones teóricas y prácticas, un tratamiento sistemático separado del espíritu social y ético [*sittlich*]. Aquí se reconoce su giro renovado hacia la filosofía de la conciencia de Kant y Fichte. En el último *Proyecto de Sistema* (1805/06; cf. JSE II), previo a la *Fenomenología*, también la forma práctica de la autoconciencia, la voluntad, conserva un tratamiento propio frente a las formas del espíritu social. Estas formas sociales son expuestas luego como procesos de la separación y la unificación —análogamente a la forma lógica del silogismo— entre la voluntad individual y la voluntad universal. También este significado de la voluntad universal es signo de un nuevo acercamiento de Hegel a la concepción de la filosofía práctica de Rousseau y Kant.

El que Hegel, frente a su «anticuada» concepción de la eticidad, haya vuelto a poner claramente de relieve los contenidos de la filosofía trascendental y del derecho natural moderno, ha sido interpretado como abandono de una filosofía espinosista de la sustancia y acercamiento a una filosofía del espíritu como subjetividad absoluta.[12] Empero, al mismo tiempo, también a comienzos de la época de Jena, Hegel interpretó la sustancia ética de un pueblo —siguiendo su tesis de la identidad— como una autocomprensión que se expresa en instituciones y actitudes subjetivas («disposiciones») y se objetiva en constituciones y religiones.

Así, el llamado *Sistema de la Eticidad* de 1802/03 (SdS, 277-361) establece un paralelo entre el orden social de una sociedad de estamentos y las respectivas disposiciones de los miembros del estamento. La importancia de la individualidad es, sin embargo, menor en la filosofía temprana de Jena de lo que será después —el «ser uno» de los individuos con las costumbres y la vida del pueblo se entiende como realización de esta eticidad. Este concepto de eticidad se conserva, ciertamente, en la posterior filosofía del espíritu objetivo de Hegel, pero se le concede un mayor peso a los derechos del individuo y a su autorreflexión moral. «El espíritu es la naturaleza de los individuos, su sustancia inmediata, y su movimiento y necesidad; él es también su conciencia personal en la existencia, así como su conciencia pura, su vida, su realidad», escribe Hegel en el *Proyecto de Sistema* de

12. Cf. Düsing, *Das Problem*; Riedel, *Hegels Kritik*, 59.

1805/06 (JSE III, 254). Su conciencia personal —como sujeto de derecho que persigue intereses— lo mismo que su «conciencia pura» como sujeto de decisiones conscientes y de convicciones (religiosas o filosóficas) de la verdad, tiene que ser respetada en el orden de una comunidad. La sustancia o espíritu de una tal comunidad tiene que ser consciente de sí mismo en el individuo.

El concepto del espíritu se caracteriza para Hegel, desde mediados de la época de Jena (1803/04), por dos rasgos fundamentales: por un lado, por un proceso de autorreflexión y, por otro, por la estructura de «lo otro de sí mismo» o de lo «contrario de sí mismo».[13] Formas del espíritu, tales como la conciencia y la voluntad, pero también la autocomprensión común de un pueblo tienen la propiedad de ser «inmediatamente» abstracción de todos los contenidos y, al mismo tiempo, ser enteramente contenido particular, concreto. El hombre puede hacer abstracción en su conciencia de todo contenido particular, convertir su conciencia misma en objeto. También sin tal operación consciente está más allá de éste en cada momento, en cada percepción y en cada decisión, libre o distanciado de él. También en su obrar —por ejemplo, en momentos de imparcialidad, distancia de sí o de una consideración amplia de todas las perspectivas— puede expresar la capacidad de liberarse de todos los intereses y perspectivas particulares. De esta manera puede tomar cada decisión desde un horizonte más amplio y hacer efectiva una unidad de compromiso y serenidad.

Esta estructura de la autodistancia o la autonegación y del «estar consigo mismo en su contrario», puede encontrarse, así intenta mostrarlo Hegel, en todas las formas del espíritu individual y social, teórico y práctico. Ella es al mismo tiempo la razón por la cual cada una de las formas y estadios del espíritu se eleva sobre sí mismo, se pone en cuestión y reflexiona. Pero de lo que se trata es de mostrar que esto no significa un reflejo infinito en sí mismo o una serie inacabable de metarreflexiones del tipo «yo sé, que yo sé, que yo sé...» o «yo quiero, que yo quiero, que yo quiero...». De lo contrario, solo habría autorreflexión vacía o relativizar infinito. Antes bien, en su filosofía del espíritu Hegel pretende mostrar que toda reflexión es, al mismo tiempo, un traspaso en lo contrario de sí mismo, que estas conversiones

13. Cf. Henrich, *Andersheit*, 142-172.

conducen de manera creciente a una progresión gradual finita de un conocimiento de sí más amplio.

Gracias a esta estructura del espíritu se pueden trasladar ahora las funciones de la introducción o de la conducción justificadora al conocimiento especulativo a una filosofía del espíritu. Pues las posiciones filosóficas unilaterales pueden ser expuestas también como fases de la reflexión y ordenadas sistemáticamente como las fases de formación del espíritu en la historia. Mas una tal organización supone despojar de su forma pura, «lógica», a los principios que subyacen a las posiciones o fases unilaterales, mostrando para ello de manera inmanente su carácter antinómico, contradictorio. También esto significa hacer visible en ellos la estructura espiritual del «contrario de sí mismo». Todas las tres funciones introductorias pueden por tanto trasladarse a un proceso de autorreflexión del espíritu. En este proceso se critican sus «manifestaciones» unilaterales y, al mismo tiempo, se hace que se comprendan como fases de su propio autoconocimiento. Y esta crítica puede enlazarse al carácter del «elevarse sobre sí» o del autoexamen, que compete a las formas mismas de la conciencia. Pero esta es la idea y el programa de una «Fenomenología del Espíritu».

5

TAREA Y MÉTODO DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Como sabemos por los anuncios de las lecciones de Hegel en Jena, Hegel planeaba aún en 1805 la publicación de su sistema completo.[1] Pero, ya en febrero de 1806, comienza la impresión de un libro que debía contener la primera parte del sistema de filosofía o de la «ciencia».[2] Ésta primera parte lleva el título de una «ciencia de la experiencia de la conciencia», un título que Hegel cambió durante la impresión por el de «Fenomenología del Espíritu».[3] La introducción, que fue concebida al principio, explica el método de la «Experiencia de la conciencia». Hasta hoy es un punto de discusión en la investigación el hecho de si Hegel cambió o abandonó este método en el curso de la obra. En el Prólogo escrito al final Hegel llama a la *Fenomenología*, como antes, «ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia» (26).* Historia de la experiencia y Fenomenología son dos aspectos de la misma cosa, antes que dos métodos que caractericen partes diferentes del libro.

---

1. Cf. AA 9, 457: «totam philosophiam scientiam, i. e. philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam) naturae et mentis, ex libro per aestatem prodituro».

2. Bonsiepen es de la opinión de que aún a comienzos de 1806 Hegel pretendía, junto con la primera parte del sistema que se encontraba ya en impresión, publicar también la Lógica como segunda parte, pero que modificó su plan «a más tardar en agosto de 1806» (Einleitung in PhG (1988), XXI).

3. Acerca de la historia de la impresión de la *Fenomenología*, cf. Bonsiepen in PhG, XVII ss., así como la observación de la redacción en PhG, 594 ss.

* A lo largo de este capítulo y del siguiente, los números entre paréntesis corresponden a la versión castellana de la *Fenomenología* de W. Roces: G. W. F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973. [*N. del T.*]

Puede decirse, de manera simplificada, que la «Experiencia» es el camino «desde abajo», desde las formas y puntos de vista más inmediatos de la «conciencia natural» hasta el saber absoluto; «Fenomenología», por el contrario, designa este camino desde arriba, esto es, en tanto en él se «manifiestan» o entran en la conciencia todas las categorías, modos de conocer y de ser del espíritu.

Ahora bien, Hegel tiene (al menos) un doble concepto de experiencia y de manifestación. Experiencia, en el sentido corriente, así lo aclara en la Introducción, es el reemplazo de una convicción falsa por otra, verdadera. Experiencia, en el segundo sentido, esencial para la *Fenomenología*, es la «inversión» de la conciencia, o sea, aproximadamente lo que en sentido religioso se caracteriza como «conversión», y en un sentido ilustrado-pedagógico como «modificación de la conciencia». Es el punto de vista de que los fundamentos de las convicciones presentes eran contradictorios y de que tienen que ser modificados de tal manera, que se asuma la posición contraria a ellos. Más adelante veremos cómo se muestra este método en la *Fenomenología*.

El doble significado del concepto «fenómeno» [*Phänomen*] o «Manifestación» [*Erscheinung*] tiene una larga tradición filosófica: manifestación [*Erscheinung*] puede significar «mera» aparición [*Erscheinung*] o apariencia [*Schein*], y puede ser manifestación [*Manifestation*], el llegar a ser experienciable de algo antes inaccesible. Investigar la investigación del «contenido esencial de la experiencia», cuánto «contenido esencial» tienen los fenómenos en la experiencia, fue un tema de la doctrina del fenómeno o Fenomenología en la época de Hegel. Fue sobre todo Johann Heinrich Lambert quien siguió este proyecto.[4]

Los conceptos aparecen también en los predecesores más importantes de Hegel, Kant y Fichte. Kant, como se sabe, habla de «Fenómeno» en el sentido del conocimiento legítimo de los sentidos y el entendimiento, el cual, sin embargo, permanece restringido a los objetos experimentables espacio-temporalmente, y no puede extenderse a lo «suprasensible» (Dios, inmortalidad del alma, libertad). Semejante extensión conduce a la dialéctica,

4. Bonsiepen (PhG (1988), XII), refiere, además de Lambert, también el concepto de fenómeno de Goethe en el ensayo de éste *Erfahrung und Wissenschaft* (1798).

en el sentido de una ciencia contradictoria de la apariencia, como ocurre en la metafísica dogmática. Para Hegel, por el contrario, la superación de las posiciones contradictorias de la conciencia «finita» en su propia «experiencia» (es decir, en una serie completa de conversiones), es ya el llegar a ser conocido, el manifestarse de lo absolutamente verdadero (cf. PhG (1988), 35).

Fichte tenía también la idea de exponer las posiciones filosóficas unilaterales de la tradición como una doctrina de fenómenos contradictorios, y de esta manera «ascender» a una verdad absoluta. Desarrolló sistemáticamente esta idea, tras una serie de tanteos en la temprana Doctrina de la Ciencia, en su lección sobre la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, cuya primera parte denomina doctrina del fenómeno o fenomenología. Empero, no es muy probable que Hegel haya tenido noticia de ello.[5] Sin embargo, mientras Fichte separa la crítica de la apariencia, la doctrina de la verdad y la «reinterpretación» de las posiciones superadas, de esta verdad, en *La Fenomenología* de Hegel se reúnen en una marcha. Esta marcha asume, además, una tarea que Fichte intentó llevar a cabo en la doctrina de la ciencia: exponer la estructura sistemática de las facultades espirituales como un camino de pasos de la reflexión.[6]

«Fenómeno» no significa en Hegel simple apariencia, pero el concepto puede caracterizar posiciones unilaterales y, por tanto, como tales, no ciertas, si se abstrae de su «contenido de verdad» como «fenómeno» del autoconocerse del espíritu. En este sentido, él llama manifestación a su propia posición al comienzo de la obra. Mientras no refute a las posiciones contrapuestas y las haya integrado en el verdadero conocimiento, ella misma es «manifestación» unilateral «no desplegada» (PhG (1988) II). Pero lo que la diferencia de los demás manifestaciones, es el hecho de que no está en el punto de vista de la «conciencia natural», sino que anticipa el del saber verdadero.

El concepto de conciencia natural de la *Fenomenología* es frecuentemente mal entendido en el sentido de completa ingenuidad, de *common sense* o del «mundo de la vida». Hegel, sin embargo, lo usa en un sentido terminológico, aun cuando éste pueda tener mucho que ver con las interpretaciones corrientes

5. Cf. Bonsiepen en PhG (1988), XVI; cf. también Siep, *Fichtekritik*.
6. Cf. Düsing, *Hegels Phänomenologie*.

del mundo: La conciencia natural es el «punto de vista [...] de saber de cosas objetivas por oposición a sí misma y de sí misma por oposición a ellas» (20).

El punto de vista de la ciencia o el espíritu es, por el contrario, el de una identidad de «sí mismo» y «objeto»: el «puro conocerse en el absoluto ser otro» (19). Este punto de vista tiene que justificarse ante la conciencia natural y ofrecerle a ella una «escala» (20) mediante el examen inmanente y la refutación de todas las formas del saber, todos los órdenes del obrar, todas las figuras de la cultura que se hallan marcadas por esta posición o a las que les es inherente esta convicción de una oposición de objeto y sí mismo. La Introducción expone el método de este examen.

a) **La tarea de la *Fenomenología* según el «Prólogo»**

En el Prólogo, Hegel busca ante todo separar su concepción de lo absoluto, la verdad y el sistema, de las concepciones de Fichte, de Schelling, del spinozismo contemporáneo y de la unificación inmediata con lo divino. Hegel afirmó después que el Prólogo se dirigía contra las concepciones de lo «Absoluto abstracto» que dominaban la filosofía de la época. Pertenecen a ello el concepto del Yo de Fichte, la idea de Schelling de la identidad indiferenciada, los conceptos de Jacobi de intuición y fe, así como también el concepto de sustancia de Spinoza.

Pero, cuanto más se aparta Hegel de estos predecesores, tanto más obligado se halla a ellos en lo fundamental. Él no pone en cuestión el que la tarea de la filosofía sea desarrollar un sistema en el que entren los conceptos fundamentales de todas las ciencias y sus modos principales de consideración o modelos de explicación. Tampoco cuestiona que la filosofía deba y pueda conocer en un tal sistema algo «absoluto», incondicionado y completo. Como para Kant, la filosofía es para él «conocimiento racional a partir de ideas» —pero estas ideas no tienen solo la función regulativa de la unificación de los conocimientos empíricos, sino que estos, a la inversa, pueden ser entendidos como «explicación» de ideas. La *Fenomenología* tendrá que mostrar esto.

En el Prólogo Hegel separa sus conceptos de lo absoluto y de sistema de los predecesores. Su concepto de sistema es holístico, su concepto de verdad tiene no solo una significación episte-

mológica, sino también ontológica, y entiende lo «absoluto» como una unidad de la substancia spinozista y del sujeto trascendental o la autorreflexión. Esto se expresa en la famosa fórmula: «El que lo verdadero solo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*» (19).

Hablemos primero sobre el holismo. Para Hegel, todo concepto, todo enunciado y toda teoría se comprende y justifica solo en conexión con otros conceptos (o enunciados, teorías) de un campo, que solo se conoce en una conexión completa con los demás campos del saber. No hay ningún principio, ni siquiera los primeros axiomas de la lógica, que sea válido e inteligible solamente por sí, desligado de la conexión con otros axiomas y «reglas de enlace». Esto es algo que Hegel intenta mostrar en la *Ciencia de la Lógica,* cuyas ideas fundamentales se encontraban desarrolladas ya en los manuscritos de Jena.

Pero tampoco hay campo como, por ejemplo, la física de la mecánica clásica, que pudiera tratarse de manera concluyente y como fundamento de todos los demás. La consideración de la naturaleza como mecánica tiene que ser puesta en relación con su consideración como química, orgánica, etc., y con el mundo de la cultura, del saber y otros ámbitos de objeto y modos de consideración. El propósito de Reinhold, Fichte o Schelling, de deducir un sistema filosófico a partir de principios supremos, «evidentes», tiene que fracasar. Tal como lo expone el *Escrito sobre la Diferencia*, estos principios no pueden establecerse con independencia de lo que debe deducirse de ellos. Ellos, además, son completados, complementados, diferenciados, etc., en la deducción. Por tanto, vistos por sí, no son absolutos, sino unilaterales, defectuosos, carentes de desarrollo («inmediatos»). También las certezas inmediatas o las intelecciones intuitivas de estos principios permanecen incomprensibles mientras no se aclaren los conceptos y criterios que se usan tan pronto se formulan estas intelecciones como principios. El desarrollo de un sistema a partir de un principio (supuestamente) válido y cierto independientemente, es, por tanto, la «refutación de aquello que constituye el fundamento del sistema», o bien un «mostrar que el fundamento o el principio del sistema en realidad es solo su comienzo». Por tanto, en lugar de un descenso deductivo, un sistema filosófico tiene que ser entendido como un desarrollo orgá-

nico desde figuras teóricas simples a acomplejas, que se explicitan recíprocamente. Tal procedimiento ha sido intentado también en la filosofía de nuestro siglo —como en la *Filosofía de las formas simbólicas de* Ernst Cassirer.

Spinoza y Fichte cometieron el mismo error por cuanto que entendieron el progreso de su principio absoluto (la substancia o el Yo) como limitación, en lugar de desarrollo y realización.

«Verdad» es para Hegel no solo un predicado de principios o teorías, sino que tiene también un significado ontológico.

No solo hay principios verdaderos, sino también una obra de arte «verdadera», un Estado «verdadero» una «acción verdaderamente humana», etc.[7] En este sentido, es verdadero lo que alcanza su determinación o al menos se aproxima a ella. Esto representa ciertamente una especie de esencialismo: hay propiedades esenciales del Estado o del hombre que algo tiene que poseer si debe ser Estado u hombre. Pero, en Hegel, este esencialismo es unificable con un holismo: la «cosa» respectiva logra su esencia solo si está en determinadas relaciones con otras cosas y procesos, si manifiesta una «red» de relaciones. Un Estado, por ejemplo es, por un lado, internamente, una estructura de derechos, instituciones y poderes y, por otro lado, está en una relación determinada con otros Estados, con la naturaleza y con figuras culturales, dentro o fuera de él: la religión, la ciencia, etc. Todo esto puede estar más o menos desarrollado y ser, por tanto, más o menos «verdadero». Un Estado que protege los derechos sin garantizar oportunidades de participación, no es un Estado completamente verdadero.

Así como la verdad, también el holismo tiene en Hegel no solo un significado teórico-cognitivo, sino también ontológico.

Holismo y forma de sistema se enlazan no solo en orden a una peculiaridad de nuestro saber, a una forma de organización de teorías o principios verdaderos sobre la realidad, sino que esta forma le corresponde a la realidad. «Sistema», «sujeto», «espíritu» expresan, en la citada fórmula, la substancia o lo absoluto, es decir, la realidad misma propiamente dicha.

Aquí se encuentran apadrinadas, en parte, reflexiones platónico-aristotélicas, en parte, spinozistas. Para Aristóteles, el con-

7. Sobre el concepto de verdad en Hegel, cf. recientemente también Halbig, *Hegels Wahrheitsbegriff*.

cepto de la cosas contiene en cierto modo el «código» que dirige su desarrollo. Pero este código no es él mismo algo material, sino que «utiliza» la materia para su realización individual. Para Spinoza, por el contrario, cada cosa es una constelación de fuerzas que transcurre según modelos fijos («determinados») en un proceso del mundo que se sustenta a sí mismo («substancia»). Hegel se aferra al monismo de Spinoza, sin conservar su paralelismo de la determinidad material y conceptual de las «modificaciones» del proceso.[8] Antes bien, la materia es realmente solo el medio en el que la forma, el concepto de una cosa, se realiza y manifiesta. Ciertamente, los conceptos de materia y forma son en sí mismos todavía insuficientes para entender la relación de número, extensión, fuerza, ley, etc., que subyace a nuestros conceptos fisicalistas de la naturaleza. Las complejas dimensiones de los procesos del mundo (procesos químicos, orgánicos, mentales, sociales) tendrían que ser determinados con mayor exactitud en su relación de concepto y «medium» de su exposición. El texto de la *Fenomenología* ofrece al respecto algunas explicaciones.

El que el absoluto es substancia, verdad y sistema, podría «traducirse» por el momento así: la realidad es un proceso de exposición de conceptos causado y fundado por sí mismo (*causa sui*). Sin embargo, con ello no están todavía están seguramente agotadas las determinaciones «sujeto» y «espíritu». Hegel toma el concepto de «sujeto» de la filosofía de la subjetividad de su tiempo, de Kant, Reinhold, Fichte y Schelling —el concepto de espíritu, según sus palabras, pertenece «a la época moderna y a su religión» (19), es decir, al cristianismo. Como se conoce desde los esbozos de Frankfurt, Hegel amplía el concepto de sujeto de la época con caracteres de la tradición neoplatónico-cristiana.

Para Hegel, lo importante del concepto de sujeto es, en estos pasajes del Prólogo, «el producirse a sí mismo» y la reflexión, el «ser para sí» y el «saber de sí». Ya Fichte había visto en la unidad de espontaneidad y reflexión lo común a todas las facultades del espíritu humano. Había intentado explicar a partir del «mecanismo» de estas dos «direcciones» del espíritu humano las leyes lógicas y las categorías del entendimiento, con las cuales podemos llevar a cabo juicios verdaderos sobre los objetos de la experien-

8. Sobre la recepción que hace Hegel de Spinoza, cf. también Chiereghin, *L'influenza*.

cia. En este respecto, la reflexión no es solo una «intentio obliqua» sobre el acto del pensar, juzgar, querer, etc., sino también la actividad originaria del diferenciar o del contraponer. Pero, en Fichte y Schelling, la reflexión sigue siendo un acto de la limitación, finitización, de la pérdida de la unidad originaria —como, anteriormente, en la versión antropológica de Rousseau.

En el Prólogo, Hegel polemiza decididamente contra esta equiparación de lo absoluto con una identidad sin oposición. Con el concepto de «espíritu» pretende integrar expresamente la contraposición, «el ser otro», en el proceso de la autoproducción. Para tal efecto cree encontrar modelos en la dogmática cristiana: la unidad trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu, lo mismo que la creación, la encarnación y la redención son interpretados por él como un proceso de devenir otro y conocerse a sí mismo en el otro.

Sin embargo, la ciencia y la filosofía modernas han «traducido» estas metáforas en teorías y conceptos: el conocimiento de la conformidad a leyes de la naturaleza es un volver a encontrarse de la razón en su «ser otro», en las estructuras racionales mismas de espacio, tiempo, masa, fuerza, etc. También la historia puede entenderse como el desarrollo paulatino de órdenes jurídicos o de la voluntad. Según Hegel, la filosofía crítica de Kant expresó esta intelección de las estructuras racionales de la realidad de manera «subjetiva»: la objetividad del conocimiento es garantizada por las categorías y esquemas de la subjetividad. Pero para Kant, como para Fichte, hay todavía un «ser otro» fuera de estas estructuras subjetivas. Esta distinción de un «en sí» de los conceptos, de la subjetividad, no es sostenible, como pretende mostrarlo la *Fenomenología*.

Para esto, ella tiene que desarrollar también una nueva comprensión de los conceptos, que Hegel había desplegado en la Lógica de Jena. Los conceptos son «sí mismos», es decir, la explicación de su contenido semántico requiere un movimiento «lógico» entre conceptos diferentes, que en parte se presuponen, en parte se contienen, en parte se excluyen unos a otros, etc. Este proceso de explicación, que no les viene desde afuera sino mediante su propio sentido, es él mismo un «devenir otro» y un «devenir para sí». Conceptos llama Hegel únicamente a los pensamientos que, de esta manera, son «automovimientos, círculos» (25). Su «autoorganización» en un sistema en el «elemen-

to» del pensar puro es la Lógica, a la que Hegel en el Prólogo llama simplemente «la ciencia». Que este movimiento del concepto es, al mismo tiempo, aquello que descubrimos en las ciencias y lo que determina el desarrollo histórico del espíritu humano, es algo que la *Fenomenología* debe demostrar y, de esta manera, dar al «elemento» de la autoexposición de los conceptos su «perfección y transparencia» «mediante el movimiento de su devenir» (19).

Para la «conciencia», entender lo absoluto, la realidad verdadera, de esta manera como espíritu, es decir, como explicación de sentido de conceptos, significa una «inversión». Hegel emplea aquí la imagen, que Marx aplicará posteriormente a él mismo, de que a la «conciencia natural» se le exige, de parte de la «ciencia», «andar de cabeza» (20). Por conciencia natural ha de entenderse allí, como ya se dijo, todo «punto de vista» en el que se supone una diferencia insuperable entre conciencia y objeto. Tales puntos de vista se hayan contenidos en todas las consideraciones teóricas y prácticas posibles —realistas, empiristas, subjetivistas, etc. Toda ciencia, toda moral, toda «autocomprensión colectiva» de una cultura contiene un tal punto de vista y contiene también según Hegel, en alguna forma, esta diferencia.

Si se quisiera refutar la tesis de una tal diferencia, entonces esto tiene que ser comprensible, por un lado, para la respectiva conciencia que necesita la «escala» hacia el punto de vista del espíritu; y, por otro, ello tiene que suceder en una forma científica, esto es, sistemática y estructurada a través de conceptos. La *Fenomenología* es, al mismo tiempo, preparación y «la Primera Parte del Sistema» (31).* En cuanto tal, ella tiene su propia Lógica, un desarrollo conceptual que enlaza sus argumentos y planos de la argumentación (estadios). «El camino, por el que se llega al concepto del saber, se convierte también, a su vez, mediante ellos (*sic* los conceptos y su «movimiento»), en un devenir necesario y total» (25).

---

* La expresión: «la Primera Parte del Sistema» es tomada por el autor de las notas al pie de la edición alemana —no recogidas en la versión de Roces—, y que hacen parte de las correcciones que Hegel preparaba para una segunda edición de la *Fenomenología*. La expresión debía seguir inmediatamente a la frase: «Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu» (que se encuentra en la página referenciada de la edición castellana). [*N. del T.*]

Sin embargo, la «formación» de la conciencia hacia la ciencia o hacia el punto de vista del espíritu no es meramente la tarea de una obra filosófica, sino más bien resultado de una historia de la formación de la humanidad. Pues la historia de la humanidad tiene que ser ella misma entendida como un proceso espiritual de exposición y reflexión de conceptos en elementos diferentes (política, cultura, religión, etc.) La primera parte del sistema tiene entonces que exponer esta historia de la formación de la humanidad como un devenir de la «ciencia». Y, ciertamente, en «cada momento» que fuera necesario y relevante en la historia para la preparación del verdadero punto de vista del espíritu. Dado que este devenir tiene una necesidad y «finalidad» inmanentes, en cuanto que cada estadio contribuye necesariamente al todo y a su resultado (el «punto de vista» del espíritu), habla Hegel de «espíritu del mundo». Mas por ello no se entiende un sujeto que actúa o rige conscientemente, sino un proceso «teleológico», conforme a fin en sí, solo en el cual surge una conciencia sobre el espíritu. El espíritu del mundo es, en cierta medida, la tendencia y el resultado de la historia de la formación de la humanidad. «De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad» (16). La historia universal es, en cierto sentido, un proceso de «mano invisible», con un resultado consciente. Lo que de manera inconsciente rige el proceso del devenir consciente del espíritu lo llama Hegel «substancia» o «substancia espiritual». De esta manera, el espíritu de una época, respecto de la conciencia de los individuos, y el espíritu del mundo, respecto a las épocas, es «substancia».

Sin embargo, la *Fenomenología,* no puede leerse toda como una filosofía de la historia —una tendencia de intérpretes marxistas como Georg Lukács.[9] El orden en el que Hegel expone la refutación sistemática de todas las figuras de la conciencia, dicho simplificadamente, de la diferencia de sujeto-objeto, no siempre corresponde a la sucesión temporal de las épocas de la historia.

Así, por ejemplo, en el capítulo del espíritu, la eticidad antigua (moral, política y religión) es tratada solo después de la ciencia moderna. Ella representa ya, respecto de la relación de la

9. Cf. Lukács, 552 ss.

conciencia con la realidad, particularmente respecto de la relación del individuo con las instituciones y la vida pública, una forma superior de integración. En cierta medida, empero, esta integración era también «prematura», porque no todos los aspectos de la libertad del individuo estaban aún desarrollados. Hegel ordena diferentes aspectos de las culturas bajo las versiones principales de la oposición de conciencia y objeto. De esta manera, llama «conciencia», en sentido estricto, a la concepción fundamental según la cual el objeto es propiamente lo real, lo que permanece, y la representación subjetiva, en cambio, lo inesencial. Esto es lo que significa el título «A. Conciencia» para las tres primeras partes de la *Fenomenología* en el índice detallado de Hegel.

Por el contrario, todas las versiones de la tesis de que la autoconciencia, el pensar, lo subjetivo es lo propiamente real, son tratadas bajo el título «Autoconciencia». Bajo ello pueden caer diferentes aspectos de las concepciones antigua o moderna de la naturaleza, filosofías y consideraciones prácticas. En su época pueden estar enteramente vinculadas con las concepciones de la realidad, en las cuales se encuentra ya realizada una forma de la unidad del sí mismo y la objetividad —tal como, por ejemplo, la persona como fundamento de un orden social en el derecho romano. De todos modos, solo en el capítulo del espíritu pregunta Hegel por las concepciones de la realidad que dominan a una época.

La historia universal es considerada, pues, en la *Fenomenología* bajo el aspecto de la historia de la experiencia de la oposición de la conciencia. Esta historia de la experiencia es, al mismo tiempo, ciencia de la experiencia de la conciencia y «sistema de la experiencia del espíritu». Por consiguiente, ella tiene que empezar con la forma más inmediata de la oposición de sí mismo y objeto. «Inmediatamente» quiere decir que ambos lados no están determinados ni para sí, ni en relación de uno con otro. En la «certeza sensible», que expone esta forma, solo se sabe que lo que se ve, oye, etc., existe o «es» independiente de la conciencia. Pero ya el intento de formular tal certeza en principios fracasa, porque todos los principios de esta clase contienen un «excedente teórico». Lo que significa «ser» u «objeto» así como lo que significa saber, tiene que ser corregido y diferenciado.

Con ayuda de tales «experiencias», cuyo método lo explicita detalladamente la Introducción, Hegel expone las filosofías explícitas e implícitas de la historia de la humanidad en una sucesión de superación gradual de la oposición de conciencia y ser. El desarrollo del saber y de las «ontologías del trasfondo» de la praxis individual y social aparece como una actividad de autocorrección de los sujetos del saber. Es la «desigualdad del yo y el objeto» o la «separación del saber y la verdad» (26), la que debe ser superada mediante esas correcciones. Mas, en la medida en que este proceso llega a ser conocido como un camino conforme a fines hacia el punto de vista del «espíritu», de la unidad diferenciada en sí de ambos lados, el proceso tiene que comprenderse también como un devenir consciente del espíritu.

Con Rousseau, Hegel caracteriza este proceso como un «extrañamiento» de la simplicidad originaria y como «retorno» a un sistema de la unidad en sí diferenciada (26). Pero, dado que la conciencia como «punto de vista» o como «elemento» de la posición es superada como un todo, este elemento es inadecuado al espíritu. Ella no es su verdad, sino «solamente la manifestación de éste» (26 ss.). Lo verdadero «en la figura de lo verdadero» es la Lógica desarrollada desde el punto de vista de la identidad, y la Filosofía de la naturaleza y del espíritu desarrollada sistemáticamente con ayuda de estas categorías. Una parte de los contenidos de este sistema se halla ya anticipada en la *Fenomenología* —bajo su particular perspectiva de la Introducción.

«Fenomenología» significa, entonces, para Hegel, por un lado, un «ascenso» de posiciones «no ciertas» hacia el punto de vista verdadero de la filosofía; pero estas posiciones son, al mismo tiempo, estadios de un proceso de devenir consciente de lo verdadero, cuya sucesión está determinada por los conceptos, los momentos del sistema absoluto. En esa medida, el proceso es también «ciencia» (22), en el sentido de Hegel, o «Primera Parte del Sistema» (21). Pero, al mismo tiempo, es un proceso de autoexamen y autocorrección de la conciencia «natural» que descansa sobre la oposición de sujeto o (expresado modernamente) «conceptual scheme» y objeto. Puesto que el saber filosófico es el desarrollo de la «lógica» de una cosa, este movimiento del examen puede «ser llevado al concepto» solo filosóficamente. Cómo sea esto posible, lo explica Hegel en la «Introducción».

b) **El método de la «experiencia de la conciencia» según la «Introducción»**

En la Introducción a la *Fenomenología* Hegel también delimita polémicamente su método frente a los procesos dominantes de la crítica del conocimiento. Sin embargo, el texto difícilmente puede ser entendido como una confrontación precisa con Kant. La «representación natural» de que el conocer sea una especie de «instrumento» con el que se pudiera lograr («apoderarse») lo verdadero («absoluto») independiente del conocimiento, a duras penas concierne a la teoría kantiana de las condiciones subjetivas del conocimiento y su objeto. En rigor, esto solo vale, según Hegel, para la representación, relacionada con ello, de que el «en sí» del objeto puede aprehenderse al descontarse todas las desfiguraciones perspectivistas del conocimiento. Tal representación se encuentra más bien en la tradición de la «teología negativa», en tiempo de Hegel en el Fichte tardío, a quien Hegel apenas si tiene en cuenta. Más bien podría pensar él en Jacobi, en quien la intuición creyente en Dios tiene que estar liberada de conceptos del entendimiento.

Importante para la idea de la *Fenomenología* es la dirección de la crítica de Hegel contra la separación de las formas del conocimiento de su contenido. La crítica del conocimiento diferencia entre los tres polos del conocer, la realidad o «absoluto» y «nosotros», que examinamos la relación entre ambos. Esta distinción está presupuesta y no se halla fundamentada. El «empleo de palabras como lo absoluto, el conocimiento, lo objetivo y lo subjetivo y otras innumerables, cuyo significado se presupone como generalmente conocido» (53), no está en verdad justificado. Naturalmente, tampoco está en principio fundamentada la tesis contraria de que las formas del conocimiento *no* se diferencian como un instrumento, medio o caleidoscopio distorsionante del contenido del conocimiento. Hegel pretende fundamentarla en la *Fenomenología* mediante una prueba completa «ex negativo».

La posición de la crítica del conocimiento es en cierto modo una forma desarrollada de «conciencia natural», para la cual es insuperable la diferencia entre «en sí» y «para nosotros». A esta conciencia también la llama Hegel en la Introducción, el «alma». La *Fenomenología* es el «camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que

su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es» (54).

Lo que realmente garantiza la consumación de esta experiencia es, ciertamente, uno de los problemas centrales del método fenomenológico. El conocerse a sí mismo de la conciencia natural es, según Hegel, un dudar y examinar. La *Fenomenología* pretende para sí haber integrado, radicalizado el método escéptico y, con ello, haber superado el escepticismo como doctrina. Ella no es un dudar contingente de esto o aquello que —como objeta Hegel a la *skepsis* antigua en el apartado sobre el «Escepticismo»— simula las teorías de cuya validez se duda. La serie de las teorías examinadas debe darse, antes bien, en una sucesión necesaria. Mediante su refutación de una pretensión de validez el «escepticismo que se consuma a sí mismo»[10] genera la siguiente, hasta la refutación completa de la conciencia natural.

Su resultado en el «saber absoluto» no es ni una «súper teoría» ni la imposibilidad de toda teoría, sino una especie de método. Lo examinado no son tampoco tesis o teorías sobre objetos particulares (naturaleza, derecho, causalidad), sino tesis ontológicas y teórico-cognitivas sobre lo que significan «objeto» y saber, realidad y conciencia y en qué relación se encuentran. Estas tesis, como ya se observó, se hallan claramente «implícitas» en las posiciones «de contenido» («figuras») del saber y del obrar, de la cultura y de la religión.

¿Pero por qué el examen y la duda escéptica no es también un método arbitrario? De acuerdo con Hegel no lo es, porque el examen de sí pertenece a la aspiración del hombre al conocimiento. Y este examen no necesita pauta externa alguna, sino que contiene su propia pauta. «En la medida en que la conciencia se examina a sí misma» «nos» queda a nosotros, los filósofos que exponemos el camino de la conciencia, «limitarnos a ver» (58). El examen descansa, según Hegel, en la distinción de objeto y saber. En ello se haya implícito que el objeto no desaparece en el saber; sin embargo, entre ambos tiene que producirse una concordancia. La teoría clásica de la verdad de la *adaequatio* de

10. Hegel alude posiblemente aquí al concepto de Fichte del «escepticismo que se comprende a sí mismo y se realiza», de su ensayo *Appellation an das Publikum*, de 1799 (cf. Sobotka, *Schelling*, 100).

saber y objeto es, en cierta medida, natural a la comprensión humana del saber y el objeto o, como Hegel dice abreviadamente, a su conciencia. En este sentido, la adecuación no tiene que transcurrir siempre en dirección al objeto. Las posiciones teístas o idealistas ven en el espíritu divino, en las ideas o en la subjetividad la «pauta», y entienden la verdad, por consiguiente, como *adaequatio rei ad intellectum*. Posiciones de este tipo aparecen en muchos lugares en la *Fenomenología*.

Lo que no era sabido por las teorías clásicas de la verdad y del conocimiento es el hecho de que en el proceso de aproximación no solo cambia el saber, sino también la pauta, a la que él debe igualarse. No solo la diferencia como tal, sino también determinadas representaciones de la «esencia» del objeto o del intelecto están implícitas en los puntos de vista de la conciencia. El objeto es supuesto como permanente, independiente del saber y subyacente a modificaciones, etc. Cuando, por consiguiente, el saber no satisface las exigencias de la correspondencia, se llega al «cambio de paradigma» con relación también a la pauta: un saber fundamentalmente diferente exige otra ontología. La percepción de la realidad se cambia: real no son en última instancia las cosas singulares, sino procesos, constelaciones de fuerzas, etc. Expresado modernamente, la *Fenomenología* tematiza el cambio de paradigma o la sucesión de crisis de fundamento de la ciencia, la moral, etc.

Sin embargo, este cambio no se entiende como contingente, sino como una sucesión necesaria:[11] la nueva concepción del objeto debe contener la solución de las diferencias inconciliables en el antiguo paradigma en seno del saber, y entre el saber y su pauta, la realidad presupuesta propiamente dicha. Estas diferencias son para Hegel, en sentido estricto, contradicciones, porque se remontan a conceptos que se excluyen unos a otros. Solo por ello puede él caracterizar la experiencia de la conciencia como «movimiento dialéctico» (58). «Dialéctica» significa en Hegel siempre el desarrollo y superación de una contradicción —en donde a la «superación» pertenece el momento significativo del «conservar», del estar contenido en el nuevo concepto o principio los lados de la contradicción resuelta. Que la conciencia fra-

11. En ello consiste la diferencia principal entre Hegel y la teoría del «cambio de paradigma» en la historia de la ciencia moderna (cf. Kuhn).

case en ello en cada fase, que los conceptos implícitos en su concepción del objeto no puedan ser unificados, es algo que Hegel, sin embargo, no lo afirma en la Introducción, sino solo en el texto (80 ss.).

En su examen de sí la conciencia no sabe nada de la dialéctica de los conceptos. Por consiguiente, tampoco sabe en qué medida el nuevo criterio se halle unido con el anterior y en qué medida la nueva figura es una «inversión de la conciencia». Pero este es el sentido real de «experiencia» en la *Fenomenología* (58). La caracterización que Hegel ofrece al respecto en las páginas 58 a 60 de la Introducción no es muy clara. Su punto esencial es que el «ser para ella» del antiguo objeto («en sí») deviene un nuevo objeto de la conciencia. Probablemente se aluda con ello al hecho de que las modificaciones que dan lugar a una autocorrección del saber en la «Ontología» («el objeto») subyacente, conducen a una nueva representación de la realidad, que contiene momentos de la concepción antigua y de la modificada. En esa medida el objeto es una síntesis, un resultado y una «negación determinada». Así, podría surgir una concepción dinámica de la naturaleza o un concepto holístico de la verdad al unificarse caracteres de la antigua concepción (independencia del saber, permanencia, obligación intersubjetiva, verificabilidad, etc.), con momentos del saber (leyes del movimiento, condiciones de verificación). Que el nuevo objeto es una síntesis «dialéctica» de momentos de la «antigua» ontología y del saber efectivo no es algo claro a la conciencia que examina, sino un «añadido» del filósofo que observa.[12]

De «dialéctica» solo puede hablarse en la medida en que se presente realmente una síntesis de principios o conceptos contradictorios; sin embargo, esto difícilmente puede demostrarse en una observación histórico-científica de las «crisis de fundamentos» y «cambios de paradigma». Hegel exige del filósofo en verdad otro «añadido»: la respectiva nueva concepción del objeto (paradigma, nueva ontología) es nombrada por él mismo. La *Fenomenología* no sigue simplemente la historia de la ciencia ni la historia de la cultura. El filósofo dice en qué consiste la «negación determinada» de una figura examinada escépticamente en la cien-

12. Acerca del procedimiento de la *Fenomenología*, cf. también la breve y clara exposición de Fulda, *Hegel*, 78.

cia, la filosofía, la religión, la moral, etc. Él no inventa estas nuevas figuras, ellas han aparecido en la historia. De todos modos, las hace consciente o las analiza a partir de una concepción más compleja (por ejemplo, la comprensión subjetiva de la Ilustración francesa). La necesidad de la serie de figuras no es clara ni desde la perspectiva de los «revolucionarios» científicos ni desde sus historiadores. El curso histórico como tal se halla caracterizado por múltiples contingencias. En esa medida Hegel podría dar la razón al teórico de los cambios contingentes de paradigma.

Una secuencia necesaria se produce solo a través del filósofo, para el cual se hallan unidas diferentes (pero no siempre sucesivas unas a otras) «concepciones del objeto» mediante un movimiento dialéctico, que finalmente retorna a «relaciones semánticas» de los conceptos subyacentes. La conciencia que sigue la marcha de la demostración del filósofo, esto es, que está «atrapada en la experiencia», tiene que entender la secuencia también sin el conocimiento de la lógica de los conceptos que solo la «ciencia» desarrolla. En esto consiste ciertamente una de las dificultades del método fenomenológico.

Tampoco los movimientos del examen se comprenden de una manera meramente descriptiva. Hegel no solo reproduce las reflexiones de los respectivos protagonistas de un punto de vista —un Platón o Sexto Empírico, Newton o Leibniz, Rousseau o Robespierre. Discrepancias, correcciones, contradicciones y «revoluciones» en la ciencia, el orden jurídico o la religión de una época o de sucesiones de épocas han sido en cierta medida «preparadas» o idealmente simplificadas por el filósofo (como, por ejemplo, la relación de dominio y servidumbre propia de muchas culturas y épocas). Ocasionalmente esto sucede en forma de un dialogo socrático, que «pone en la boca» de una «certeza» inmediata, irreflexiva, tesis que ella necesita presentar cuando pretende defender sus concepciones de la realidad y el saber. Hay, pues, en el «añadido» filosófico mucho más en juego de lo que Hegel admite *expressis verbis* en la Introducción a la *Fenomenología*.

El lector de hoy dispone ciertamente de una «ayuda de lectura» de la que carecía el lector de 1807: él tiene ante sí la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, publicada posteriormente. Pero el estado del desarrollo de la Lógica de Hegel en 1800 no es claro, la breve observación en la Filosofía del Espíritu de 1805/06, que es pues-

ta hoy por algunos intérpretes de fundamento a la *Fenomenología,* contiene solo una tosca trama.[13] También para el sistema posterior, del que conocemos exactamente el fundamento lógico, el problema de la asignación de los conceptos lógicos a los contenidos de las partes «real-filosóficas» sigue siendo uno de los más difíciles para los intérpretes.

c) **La división de la *Fenomenología del Espíritu***

En lo que concierne a la articulación de la *Fenomenología* el mismo Hegel contribuyó a la confusión al dar a la obra un nuevo índice durante la última corrección. Sin embargo, su división en letras no se reproduce en el texto: sus ocho capítulos principales están sobrescritos con números romanos.* En las ediciones actuales, ambas divisiones, la división en números y en letras, se imprimen en el índice y frecuentemente también en el texto.

No sabemos si los dos diferentes índices tienen algo que ver con la «desafortunada confusión», que, según una carta de Hegel a Schelling, habría afectado la fase definitiva del trabajo en la *Fenomenología*, y que concierne «incluso en parte a la composición misma».[14] Muchos intérpretes intentan establecer modificaciones de la composición en relación con el índice añadido posteriormente.[15] Tales reflexiones descansan en interpretaciones del texto muy obstinadas en parte y son poco probables. Se

---

13. Para la relación de la Lógica con la *Fenomenología*, cf. también Fulda, *Zur Logik*; Pöggeler, *Die Komposition.* Cf. la introducción en Köhler/Pöggeler, 4 ss., 23, 25. Scheier, *Kommentar*, recurre también a determinaciones universales de la Lógica de Hegel (ser en sí, ser para sí, la doctrina especulativa del silogismo. etc.), sin identificar esta estructura lógica con una concepción determinada de la Lógica hegeliana.

* Se refiere el autor a una segunda división de la *Fenomenología* que hiciera Hegel durante la última corrección de la obra. Esta división es reproducida por los editores de la edición Surkamp en la «Observación de la redacción al tomo 3»: (cf. p. 597). [*N. del T.*]

14. Hegel, 1 de mayo de 1807 (Briefe I, 159-162). Acerca de los problemas de Hegel con el editor, cf. Bonsiepen, Introducción a PhG (1988), XXI ss. Para posibles influencias de la historia de la impresión en la composición y división de la obra, cf. también la Introducción en Köhler/Pöggeler, 22 ss.

15. Más radical y apoyado por una nueva interpretación de la Lógica, Schmitz, *Hegels Logik*, 278 ss.

puede también abogar por una completa concordancia de las dos divisiones del contenido.[16]

Sin embargo, se encuentran en la división en letras algunas peculiaridades, sobre todo en relación con la figura que el sistema tomó en la época de Jena y conservó posteriormente. Es extraño que a la (A) Conciencia y (B) Autoconciencia siga una (C) a la que no está asignado ningún título principal, pero sí cuatro de igual valor: (AA) Razón, (BB) El Espíritu, (CC) La Religión y (DD) El Saber Absoluto.

Desconcertante es también la articulación de la parte (C), sobre todo de los diferentes apartados que pertenecen a la filosofía del espíritu. Desde el desarrollo del sistema en Jena y del sistema enciclopédico posterior los contenidos de «(BB) El Espíritu», se asignarían al posterior Espíritu Objetivo (Eticidad, Religión, Moralidad) y los de las partes «(CC) La Religión» y «(DD) El Saber Absoluto», al Espíritu Absoluto (Arte, Religión, Filosofía). En los últimos escritos de Jena esta división ya es perceptible. Los contenidos del espíritu subjetivo son tratados en perspectiva fenomenológica, es decir, también bajo los respectivos «signos» ontológicos diferentes en los primeros capítulos (I-IV según la primera división). Por obra de esta ordenación en número los primeros tres apartados del capítulo «(A) Conciencia», obtienen una posición que nos les corresponde en la marcha conceptual y que Hegel también dejó de lado en la división de la Fenomenología abreviada de la *Enciclopedia*.[17] En lo que concierne a las decisivas «inversiones de la conciencia» es necesario destacar las fases de la Conciencia, de la Autoconciencia, de la Razón y del Espíritu.

Las figuras resumidas por Hegel bajo «(A) Conciencia» («Certeza sensible», «Percepción», «Fuerza y entendimiento»), parten de que la realidad propiamente dicha, el «en sí», a lo que ha de adecuarse el saber, descansa sobre el «lado del objeto». Lo real tiene que ser algo permanente, independiente de impresiones, percepciones, principios subjetivos, etc. Las posiciones teóricas

---

16. Así, sucintamente, J. Stewart con importantes argumentos en *Architectonik*, 447 ss.

17. Sin embargo, a partir de su división no se pueden extraer conclusiones de gran alcance con relación a la historia de su surgimiento. Cf. Rameil, *Die Entstehung*.

y prácticas tratadas en el capítulo de la Autoconciencia, por el contrario, ven en el sujeto lo verdaderamente real, sea en el sujeto apetente o que aspira al reconocimiento, en la duda o en el pensamiento, en el Sí mismo humano o en el divino. Lo que se diferencia de ello tiene su realidad y significado solo como objeto o producto de disposiciones subjetivas. Bajo el título «Razón», por el contrario, explica Hegel posiciones para las cuales se «constituye» una realidad independiente mediante disposiciones subjetivas, en la cual estas disposiciones mismas reciben forma objetiva [*objektiv*], objetual [*gegenständlich*]. El saber objetivarse y «reencontrarse» en lo otro, es en medida creciente propio de las figuras del espíritu. Mediante la comprensión del desarrollo cultural y moral en el capítulo «Espíritu» y de la historia de la religión en el capítulo «Religión», se hace inteligible la realidad natural, histórica y social como manifestación y reflexión del «orden de los conceptos». El individuo que llega a esta comprensión y al obrar respectivo realiza su propia esencia y la del espíritu, que él entiende.

En una Introducción no es posible comentar la estructura conceptual de todos los capítulos por separado. Importante es, empero, en una vista panorámica amplia, no reducir la riqueza de perspectivas de la *Fenomenología*. Es claro que estas perspectivas están subordinadas en cierta forma a la cuestión ontológica y epistemológica, pero Hegel pretende hacer también observaciones social y filosófico-morales, histórico-filosóficas y filosófico-religiosas. Su programa filosófico es, desde el *Escrito sobre la Diferencia*, como hemos visto, la superación de los dualismos por cuya causa se halla «escindida» no solo la filosofía sino también la cultura de la época. En lo que sigue se explicarán tres aspectos de la ejecución de este programa en la *Fenomenología:* la superación de la escisión de saber y objeto, individuo y realidad social, verdad e historia.

6

LA MARCHA DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

«En el presente trabajo me he propuesto quebrar el predominio por el que varias dicotomías parecen amordazar el pensamiento del filósofo y del profano. Particularmente sobresaliente es la dicotomía entre concepciones subjetivas y objetivas de verdad y razón». Esta no es una formulación de Hegel, sino las frases introductorias de *Reason, Truth and History* de Hilary Putnam (cf. Putnam, *Vernunft*). A pesar de todas las diferencias en la ontología y la metodología, estas frases podrían caracterizar también el programa de la filosofía de Hegel. La conciencia natural, cuya elevación al punto de vista del «saber de la identidad» mediante «experiencias» propias es el objeto de la *Fenomenología*, se halla, en todo caso, marcada por dicotomías de las más diferentes especies. La superación de las más importantes de ellas en el curso de la compleja y oscura argumentación de la *Fenomenología* será esbozada en lo que sigue.

A. CONCIENCIA
I. LA CERTEZA SENSIBLE O EL ESTO Y LA SUPOSICIÓN

Hegel comienza la *Fenomenología* no con una definición del saber —por ejemplo, como «opinión justificada, verdadera», como es hoy corriente—[1] sino con el saber «inmediato». La razón de ello, es, evidentemente, si se prescinde del juego con los componentes del significado de «inmediato» («primero» e «inmodificado»), que ha de empezarse con una posición que en lo

1. Para la discusión moderna sobre saber y conocimiento, cf. Bieri (Ed.).

posible hace pocas presuposiciones conceptuales o teóricas. En ello puede verse el intento de Hegel de empezar con la posición contraria, extrema frente a la suya propia.[2]

Hegel sigue en cierta medida también el método cartesiano de ejercer la duda en principio sobre la sensibilidad. Pero para él no se trata de la confiabilidad en nuestros sentidos, sino de una tesis sobre el saber. Puede decirse que el punto de vista de la «certeza sensible» es cuasi el «más alejado filosóficamente» y, en ese sentido, el «más natural». Pero, al mismo tiempo, es discutido y defendido como una concepción de saber verdadero. Ella afirma que aprehendemos la realidad directamente mediante la intuición sensible, no mediante conceptos y juicios, que más bien la distorsionan. Tal tesis fue expuesta por Jacobi en su defensa de la «fe» de la intuición sensible en la realidad de los objetos. Hegel la criticó desde su escrito de Jena *Creer y saber.* En su Introducción posterior al saber especulativo, que reemplaza a la *Fenomenología,* las «tres posiciones del pensamiento respecto a la objetividad» de la *Enciclopedia*, la consideró como la tercera relación del pensamiento con la realidad, pero también como la más inmediata.[3]

Lo que la certeza sensible pretende es un conocimiento de objetos «rico», no disminuido por abstracciones. Ella pretende captar el objeto «en sí», sin interpretarlo, compararlo, llevarlo a concepto, etc. Por ello es pretendida por una persona individual («yo»), que acerca del objeto de su certeza no afirma nada distinto que el predicado «es» (en el sentido de «existe»)[4] con el agregado de una indicación sobre el espacio y el tiempo y eventualmente de un nombre («esto aquí es un árbol»). Las indicaciones espacio-temporales son allí solamente expresiones demostrativas o indexicales (ahora, aquí). El hablante («la conciencia») no da ca-

2. C. Pippin, *Idealism*, 116.

3. Falke enfatiza con razón la referencia a Jacobi del capítulo, *Begriffne Geschichte*, 71 ss. Para la crítica de Hegel a Jacobi en la *Ciencia de la Lógica* véase la disertación de Halbig, *Objektives Denken.* El que Hegel haya podido tener aquí a Jacobi a la vista, no significa que otras teorías acerca del primado de la intuición sensible para el saber y su relación con los objetos no sean objeto de la crítica de Hegel. Graeser, *Hegels Porträt*, indica, de manera convincente, referencias a Epicuro (40) y Aristóteles (44). Para las fuentes antiguas del apartado, cf. Düsing, *Die Bedeutung.*

4. Hegel atribuyó a Jacobi la consecuencia de que un «saber» de la intuición sensible inmediata podría afirmar solo el ser o la existencia de su objeto.

racterizaciones, descripciones, indicaciones de contexto (es decir, indicaciones sobre el hablante, su posición, etc). En la nueva filosofía analítica las expresiones demostrativas dependientes del contexto se denominan por lo general indicadores o expresiones indexicales (*indexicals*). Hegel no diferencia aquí entre las distintas especies de estas expresiones (reflexivas, cuasi-indexicales).[5]

Pueden diferenciarse cuatro momentos en la experiencia de la certeza sensible expuesta por Hegel:

1. La intención originaria de esta figura de la conciencia: el objeto es algo singular, pero permanente, independiente de la conciencia. Acerca de él es posible un saber no abreviado («rico»), pero al mismo tiempo cierto.

2. El contenido efectivo de la conciencia que se expresa a través de las expresiones «yo, esto, ahora, aquí, es» y los nombres. Sin embargo, eso es algo universal, pues los indicadores son expresiones universales cuyo objeto de referencia (referent) se puede cambiar constantemente (dependiente del contexto).

Ya que ambas cosas no se corresponden, tiene lugar 3. una corrección que tiene varias fases. Primeramente lo permanente y al mismo tiempo singular cambiante es puesto en el lado del objeto o en el de sujeto («yo»). Finalmente, el movimiento del indicar mismo debe llevar a cabo la intención de la certeza sensible. Pero este movimiento no abarca un esto singular, sino un continuo sensible articulado.[6]

4. El nuevo «objeto» sobre el que «repercute» esta reflexión, es decir, la nueva intención o concepción del objeto de la siguiente figura de la conciencia: la cosa como un continuo espacio-temporal con propiedades diferentes, cambiantes. Ella representa en cierta medida el movimiento objetivado del indicar. En esa medida, el «para nosotros» del último estadio de corrección de la certeza sensible es, en efecto, el «en sí» del nuevo objeto. En este apartado pueden volver a encontrarse, pues, las indicaciones metodológicas de la Introducción.

---

5. Cf. Castañeda. Las referencias a este apartado en la discusión contemporánea de la filosofía «analítica» son aclaradas acertadamente por Graeser, *Hegels Porträt*. Un examen analítico-discursivo de los argumentos emprende Kettner, *Gewissheit*.

6. «Complexión simple de muchos aquí», 90.

¿Pero cuál es el verdadero enunciado de este capítulo? ¿Pretende Hegel mostrar que no hay nada singular o que nosotros, en todo caso, no podemos referirnos a ello en nuestros enunciados? Hay formulaciones que lo sugieren: «como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje solo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*» (65). O: «El objeto y yo son universales» (67). Pero ello no significa que no podamos referirnos con nuestro lenguaje a lo singular. Significa, más bien, por un lado, que las expresiones lingüísticas siempre van más allá de lo singular. Y, por otro, que con los medios lingüísticos a los que se limita la certeza sensible no es posible lograr ningún saber (en su propia concepción). Las expresiones indexicales (ahora, aquí, yo), predicados de existencia y nombres son, tomados por sí, «universales», es decir, indiferentes frente a las cosas a las que ellas aluden (refieren). Hegel no necesita discutir que con combinaciones a partir de expresiones indexicales, caracterizaciones e indicaciones espacio-temporales pueda aludirse a algo singular.[7] Pero también podría difícilmente hacerlo porque, de lo contrario, no podría admitir principios de la observación de las ciencias empíricas que su filosofía de la naturaleza presupone. Sin embargo, él afirmaría que el uso de caracterizaciones (un árbol constituido de tal o cual manera) y de indicaciones espacio-temporales supone ya un esquema conceptual que va más allá de la simple referencia del yo a este objeto. En la filosofía contemporánea tal esquema ha sido postulado y analizado, por ejemplo, por Peter Frederick Strawson.[8]

Que la intención de la certeza sensible es tergiversada por sus medios lingüísticos, lo muestra Hegel en tres pasos de la experiencia. Primero se muestra la universalidad de las expresiones que se refieren al objeto. Ellas no contienen nada de su riqueza sensible, sino que son aplicables a esto y aquello. Todo puede ser aquí y ahora.[9] La primera corrección pone, por consiguiente, lo

7. Cf. de Vries, 92.

8. Strawson, *Einzelding*

9. Para la curiosa sustantivación hegelianan de expresiones indexicales («el ahora, el aquí»), cf. Graeser, *Hegels Porträt*. Hegel supone que una posición que pretenda arreglárselas sin la presuposición de relaciones espacio-temporales complejas, tiene «consecuentemente que sustantivar conforme a reglas expresiones como 'Este (o)', 'Aquí, 'Ahora' y concebirlas como nombres

esencial de la certeza sensible no ya en el objeto pretendido, sino en el sujeto sensiblemente sintiente. Pero éste, como singular, sin predicados universales, es meramente «yo» —de nuevo una expresión utilizable por todos los hablantes posibles que se indican a sí mismos. Su función identificadora yace precisamente no en su contenido, sino en su uso en una situación. De ahí que su último refugio busque la «tesis de la inmediatez» en un referir carente de lenguaje («indicar») a un algo singular sensible: la referencia completa, pero momentánea al objeto a través del mero mostrar debe captarlo en su concreción y esencialidad.

Mas este intento también fracasa. El mostrar no puede apresar algo permanente, algo que es existente independientemente de él. Solamente puede referir a lugares espacio-temporales, sin que se sepa si se «supone» un punto, una superficie, etc. Incluso esta referencia más concreta a un objeto que nos es posible tiende a un continuo espacio-temporal, un «universal sensible», como Hegel lo llama. El mostrar es un movimiento «que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una multiplicidad de ahoras compendiada; y la indicación es la experiencia, de que el ahora *es universal*» (68).

La nueva concepción del objeto que de esta manera surge es la de una «pluralidad» de puntos de espacio y tiempo, de un «algo» extendido espacio-temporalmente que es caracterizado mediante diferentes predicados «sensibles». Esto es para Hegel la «ontología de la cosa», es decir, la concepción de que la realidad se compone de cosas con propiedades perceptibles sensiblemente. Como los indicadores, así también la cosa puede acoger diferentes contenidos sensibles.

II. LA PERCEPCIÓN O LA COSA Y LA ILUSIÓN

La experiencia con esta nueva ontología es objeto del segundo capítulo de la *Fenomenología*. Sin embargo, la experiencia de las reflexiones del filósofo sobre los conceptos que operan allí es comentada tanto a manera de introducción (71, 74) como retrospectivamente (78, 83).

---

propios», «frente a las cuales se hallan segmentos reales de la realidad como significaciones» (40). Cf. también al respecto, Pippin, *Idealism*, 116 ss.

La verdadera experiencia ocupa la parte la parte más pequeña del capítulo. En ella se trata de la crítica del atomismo de nuestras concepciones naturales del mundo, el cual «compone» el mundo a partir de cosas materiales, que por su parte se caracterizan por propiedades materiales perceptibles. Los problemas que aquí se explican son un «tema estándar» de la filosofía desde la dialéctica de la unidad y la multiplicidad en los diálogos tardíos de Platón hasta la discusión en torno al concepto aristotélico de sustancia de los siglos XVII y XVIII. La última, sobre todo la discusión en Locke y Hume, es la que Hegel parece tener a la vista en primera línea.[10] Esto es un paso importante en el camino a una concepción holística, en cierta forma «conceptual-real» como la hegeliana. Tal paso, sin embargo, ha sido completado en otros presupuestos filosóficos, como, por ejemplo, en la teoría del conocimiento «fenomenológica» de Cassirer (Cassirer, tomo 3).

La posición de la «percepción» parte de que las cosas pueden individuarse mediante sus propiedades: mediante la figura, el color, el olor, etc., se diferencia esta rosa de otra y de todas las demás cosas. Las cosas son, además, unidad de una multiplicidad de propiedades: la rosa no se descompone en rojo, olor, etc. Finalmente, ellas son independientes del cambio de las propiedades en cierta medida: ellas pueden florecer y marchitarse sin dejar de ser rosa. Son esencialmente, por tanto, portadores inmodificables de las propiedades.

Ahora bien, Hegel pretende mostrar que la individualidad, la unidad y la multiplicidad de la cosa no pueden ser llevadas a un saber coherente. Mas con los intentos de corrección se vuelve a cambiar la concepción del objeto.

En esta fase la conciencia ya no es ninguna certeza inmediata de una relación sensible no fallida con el objeto —y tampoco es la teoría de que la realidad está directamente dada en la intuición inmediata. La nueva posición sabe más bien, tras la primera experiencia, que la conciencia misma puede aprehender el objeto

---

10. Con buenos argumentos, K. R. Westphal, *Skeptizismus* y *Hume*, ha abogado a favor de Hume como el primer punto de referencia del capítulo de la percepción; lo sigue Hagner. Ello no excluye que Hegel tenga a la vista también discusiones y posiciones de Platón, Aristóteles, Locke y Kant (cf. K. R. Westphal, *Hegels Phänomenologie* y Fink, *Hegel*). Llama la atención que Hegel solo «radicalice» estas posiciones, que incluso critican las concepciones corrientes de la unidad de la cosa o la sustancia.

falsamente. A ésta la llama Hegel una «conciencia de la posibilidad de la ilusión» (74). Pero con ello no se alude a la simple ilusión de los sentidos, sino a la conciencia de la discrepancia entre la concepción de la esencia del objeto y éste mismo. La historia de la experiencia de la percepción es, por consiguiente, un corregir constante y minucioso, a través del cual debe percibirse la sustancialidad, la simple «igualdad consigo mismo» y, al mismo tiempo, la determinidad (individuación) de la cosa. Unidad simple, individualidad excluyente y multiplicidad son extendidas a la cosa, sus propiedades y a la conciencia percipiente. De esta manera la percepción es solo «arrastrada de un lado a otro» (80) sin llegar a una concordancia de su saber y sus criterios del objeto.

Si la cosa misma es el fundamento de la unidad de sus propiedades y de la distinción de las otras cosas, entonces se torna en una substancia inaprehensible, carente de propiedades. Por el contrario, si las propiedades son el fundamento para la distinción de la cosa de otras cosas, entonces ellas mismas tienen que diferenciarse unas de otras (lo rojo no es redondo), así como estar en una cosa común (rojo, circular y oloroso como propiedades de *esta rosa*, no de otras). Además, tienen que diferenciarse por sí mismas de propiedades semejantes de otras cosas. Propiedades materiales de esta especie son evidentemente entidades independientes, «materias» [*Materien*] individuadas o materia [*Stoff*] (materia olorosa, coloreada, etc.).[11] La cosa se halla reducida, entonces, a un simple medio, ya no es una sustancia independiente.

También lleva a estos mismos problemas el intento de adscribir a la conciencia percipiente la diferencia de las propiedades, en la que la unidad de la cosa es «quebrada» mediante la multiplicidad de los sentidos. Pues la cosa deviene de esta manera carente de propiedad para sí misma, tampoco puede diferenciarse de otras.

El último intento de corrección es una nueva distinción en la cosa misma, entre su «en sí» y su manifestación. A la manifestación pertenece la relación de la cosa con otras, sus propiedades

11. El uso que hace Hegel del concepto de «materias» apunta a teorías contemporáneas de la ciencia de la naturaleza, según las cuales todas las propiedades de las cosas deben considerarse como materias, que penetran por los poros. Cf. EPW (1830), § 130. En particular, Hegel podría pensar en este capítulo en John Dalton, a quien se había referido ya en la Filosofía de la Naturaleza de Jena (cf. JSE III, 65). Acerca de Dalton, cf. la obs. del editor en PhG (1988), 580.

inesenciales o «cualidades secundarias», como se las denomina en la teoría del conocimiento del siglo XVII, como en John Locke. La cosa es en sí, por el contrario, unidad simple: «Es cosa o lo uno que es para sí solo en cuanto no se halla en esta relación con otras» (79). Pero de esta manera la individualidad de la cosa es incognoscible, como determinada ella es esencialmente relación con otras. También las cualidades primarias presuponen un sistema espacio-temporal y una acción recíproca de fuerzas, en las que la cosa singular puede ser determinada en relación con otras.

La ontología atomística de la cosa tampoco se salva mediante la distinción de lado interno y externo, en sí y manifestación de la cosa. Dicho con una expresión metafórica de Hegel: la cosa se «derrumba precisamente a través de la determinidad, que constituye su esencia y su ser para sí» (79). Dado que Hegel entiende la relación diferenciadora, que excluye lo otro, como «negación», ello significa que una individualidad separada de la relación con otras cosas representa una «negación que se refiere solo a sí misma». Tal negación, sin embargo, solo puede negarse a sí misma, ella es «superación de sí misma» (ídem).

Pero Hegel reproduce el carácter contradictorio de la ontología de la cosa también en expresiones más sencillas: el objeto «debe» poseer «una propiedad esencial, que constituye su ser para sí simple». Este ser para sí simple no está determinado por una oposición. Pero, al mismo tiempo, el objeto debe ser individuado, distinguido de otros. Que esta «distinción» «deba ser necesaria, pero no constituir la determinación esencial» es, para Hegel, una «distinción que solo reside ya en las palabras; lo *no esencial,* que debe ser al mismo tiempo, *necesario,* se supera a sí mismo» (79).

La reflexión filosófica sobre este resultado, que Hegel expone a partir de la página 79, tiene una doble función. Por un lado, pretende mostrar que solo mediante la experiencia surge una comprensión de la universalidad de los conceptos del entendimiento. Por otro, apunta al hecho de que precisamente la distinción conforme al entendimiento y el «fijar» las determinaciones contrapuestas, es decir, una especie de «atomismo de pensamientos», está detrás de los problemas y contradicciones del atomismo de la cosa.

La concepción de la cosa está determinada aún por la oposición de sensibilidad y universalidad. La representación de un individuo inmediato, independiente, refleja la inmediatez de la certeza sensible, la universalidad y relacionalidad [*Relationali-*

tät] de las propiedades, por el contrario, reflejan la universalidad de las expresiones lingüísticas y de los continuos espacios-temporales. Pero también estas determinaciones, que en su incompatibilidad perturban la unidad de la cosa, las ve la conciencia de manera cuasi sensible: como una especie de propiedades del mundo material carentes de independencia.

La percepción «supone manejar siempre materias y contenidos perfectamente sólidos» (81). Solo cuando lo simple y al mismo tiempo determinado es entendido ya no como cosa material, sino como pensamiento determinado, se alcanza lo universal no sensible de los conceptos del entendimiento.

Las filosofías que Hegel critica en este capítulo, tienen en realidad la conciencia de semejantes conceptos, pero los emplean de manera «atomística». Intentan separar estrictamente entre ser para sí y relación a otro, esencial e inesencial, en sí y fenómeno. Cuando se pretende explicar el mundo con semejantes conceptos, se cae en relación con las cosas, así debió mostrarlo el capítulo sobre la percepción, en una «dialéctica» como la que Platón expuso respecto de los conceptos (Ideas) en sus Diálogos tardíos. Se intenta separar aspectos («en tanto que», 79) y determinaciones, que solo pueden ser entendidos conjuntamente sin contradicción en un sistema holístico: «Pero la naturaleza de estas abstracciones las agrupa en y para sí, y el buen sentido es la presa de esos pensamientos, que le arrastran en su torbellino» (81).

Pero mostrar que el «agrupar» los conceptos es lo que constituye la verdadera naturaleza de la realidad, es solo la meta de conjunto de la *Fenomenología*. En la fase siguiente se trata, por cierto, de una explicación de la realidad mediante el entendimiento, pero el objeto explicado es representado todavía como fuera de la conciencia: *también* como juego de fuerzas sensiblemente constatable, material.

III. FUERZA Y ENTENDIMIENTO, FENÓMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE

El capítulo «Fuerza y Entendimiento», uno de los más complicados de la *Fenomenología*, es uno de los más importantes para la superación de la escisión de saber y objeto. Pues aquí se muestra que la diferencia de conceptos y entidades materiales

no puede ser mantenida. La experiencia conduce al punto de vista de que lo que explicamos como el ser real de las cosas tiene la estructura misma de la subjetividad.

Hegel discute también en este capítulo desarrollos histórico-filosóficos e histórico-científicos, sobre todo del siglo XVII y XVIII. Pueden identificarse posiciones de Locke y Newton, Leibniz, Kant y la filosofía romántica de la naturaleza. Se trata ante todo de los conceptos «fuerza» y «ley» así como de la distinción entre el «mundo» de los fenómenos y el «reino» de las leyes. La realidad no es entendida ya en esta posición como un conglomerado de cosas, sino como un juego de fuerzas explicable por leyes. Hegel interpreta esta concepción como el intento de solucionar las paradojas de la ontología de la cosa. La fuerza unifica en sí los aspectos de la cosa no unificados en el apartado precedente, el ser, por un lado, «lo uno en sí reflejado» o lo simple individuado por sí mismo y, por otro lado, un «medio universal de múltiples materias existentes».

El que Hegel considere las materias o las propiedades materiales de la cosa como exteriorizaciones de la fuerza, se hace más comprensible si se piensa que ya Locke había explicado las propiedades como fuerzas de las sustancias. Leibniz, quien, como se sabe, va más allá en la dinamización de la naturaleza, tenía por imposible «encontrar los *principios de una verdadera unidad* en la materia sola o en lo que es solamente pasivo, dado que todo es una aglomeración o acumulación de partes al infinito [...]. De esta manera encuentro yo que su [*sic* de las cosas] naturaleza yace en la fuerza y que de ahí se produce algo análogo a la sensación y al deseo y que debe entenderse por tanto conforme al concepto que tenemos de las almas».[12] También Kant, que frente a Leibniz sostiene la distinción de naturaleza mecánico-material y espontaneidad del sujeto, concibe en su filosofía de la naturaleza los cuerpos materiales como equilibro de fuerzas, a saber, de la fuerza de atracción y de repulsión. Schelling pretende unificar a Leibniz y Newton (cf. *Ideas*, 349) mediante la prueba de que las fuerzas que constituyen la materia son, por un lado, estadios previos y por otro objetivaciones de las actividades fundamentales de la conciencia —de la actividad espontánea sin límite y de la actividad reflexiva limitadora, a partir de la cual Fichte había explicado ya la subjetividad.

12. *Neues System*, 203 y 205.

En este capítulo de la *Fenomenología* pueden diferenciarse tres fases principales de la historia de la conciencia:

a) la primera (83-90) contiene la experiencia con el concepto y la realidad de la fuerza. Al concepto pertenece una relación del ser dentro de sí (la fuerza «en sí») y la exteriorización de la fuerza. Pero ambos momentos son solo diferenciables si supongo varias fuerzas que se disuelven mutuamente y cambian en sus determinaciones (una fuerza llega a ser lo que la otra era). Este «juego» es la realidad de la fuerza. Pero para poder diferenciar una «esencia» de la fuerza de sus fases de movimiento tengo que echar mano de nuevo de su concepto. Concepto y realidad de la fuerza se muestran tan indiferenciables como el dentro de sí o la disposición y exteriorización de la fuerza.

b) La segunda fase (90-92) reacciona a ello en cierta manera «platónicamente»: ella capta el concepto como lo interior del juego móvil de las fuerzas. Pero, para alcanzar la concreción de la realidad, el entendimiento tiene que acoger diferencias de magnitud, proporciones de variables, etc. en este concepto. De ahí que él unifique lo conceptual simple, eterno-inmodificable con lo móvil, cambiante del mundo fenoménico en el concepto de la ley o en un sistema o «reino» de leyes.

c) La tercera fase (92-104) concierne sobre todo a la relación de este mundo suprasensible con el sensible.[13] En primer lugar, el mundo de las leyes es entendido como una imagen «tranquila» del mundo sensible. Pero al intentar explicar los procesos polares de la naturaleza y del mundo moral con leyes diferenciadas se llega a una concepción que ve el mundo suprasensible como una inversión del mundo fenoménico —en cierto modo como un juego que intercambia los lados. Ambos, tanto el mundo sensible como el suprasensible, son relativamente uno frente a otro «mundos invertidos». Pero dado que el mundo suprasensible es

13. Puede verse en la exposición de las diferentes relaciones entre *mundus intelligibilis* y *sensibilis* una confrontación de Hegel con la crítica de Kant a Leibniz, ante todo en los apartados de la *Crítica de la razón pura* sobre *phaenomena* y *noumena*, así como sobre las anfibologías de los conceptos de la reflexión (cf. Flay, *Inverted World*, 93-104). Para Hegel, la crítica de Kant a Leibniz podría dirigirse contra Kant mismo: un mundo fuera de los conceptos del entendimiento y la razón es (literalmente) impensable, el «en sí» son los conceptos mismos que se diferencian a sí mismos.

la verdad, la realidad, la «esencia» del mundo sensible, no se pueden separar uno de otro. La verdad es una autoinversión o un poner y superar las diferencias. Mas éste no es definitivamente ya el carácter de objetos carentes de conciencia, sino el de la autoconciencia: yo soy objeto de mí mismo, pero no soy meramente objeto, sino sujeto, me objetivo solamente para aprehenderme como sujeto. Con ello se alcanza la nueva figura y la superación de la «conciencia».

Las reflexiones de Hegel en este capítulo están seguramente vinculadas parte a las corrientes científico-naturalistas de su tiempo. Los comienzos de la doctrina de la electricidad y de la química moderna, los fenómenos del magnetismo y las teorías médicas de Brown y otros pusieron en cuestión para Hegel, como para Schelling y Goethe, los conceptos fundamentales de la explicación mecánica de la naturaleza.

Sin embargo, las dificultades con el concepto de fuerza o de ley que Hegel discute no están meramente unidas a la época. Fuerzas, disposiciones, etc., son, de hecho, difícilmente diferenciables de sus exteriorizaciones. ¿Qué es la «capacidad» de producir un efecto determinado, sino el aparecer regular de este fenómeno bajo circunstancias suficientemente iguales? Mas esto no es, evidentemente, lo que se entiende realmente como efecto causal de una fuerza. Además, la ley es precisamente la expresión de este aparecer regular de acontecimientos sucesivos. En la representación de la ley natural la ley no es meramente nuestra descripción, sino ella misma una realidad. ¿Cómo se diferencia entonces de la fuerza?

Hegel explica la dificultad en el siguiente ejemplo: «el acontecimiento singular del rayo es aprehendido como universal [como caso de una ley - L.S.] y este universal se enuncia como la *ley* de la electricidad; la explicación resume luego la *ley* en la *fuerza,* como la esencia de la ley. Esta fuerza se halla, ahora, *constituida de tal modo* que, al exteriorizarse, brotan electricidades de signo opuesto, las cuales desaparecen de nuevo la una en la otra; es decir, que *la fuerza se halla constituida exactamente lo mismo que la ley;* se dice que no existe entre ambas diferencia alguna» (96).

Leyes de este tipo son, o bien muy concretas, es decir, solo descripciones de series regulares de acontecimientos, o bien muy abstractas. Tampoco carece de actualidad la confrontación de

Hegel con el intento moderno de explicar «el juego de fuerzas» de la naturaleza mediante fuerzas y leyes cada vez más universales. Mientras que para la cosmología antigua dominan leyes diferentes en las diferentes esferas del cosmos, en las esferas celestes exteriores e interiores, en las esferas sublunares etc., la mecánica moderna descubre la ley unitaria de la gravedad. Pero esta ley es tan universal que solamente expresa un rasgo universal del movimiento de los cuerpos: «La unificación de todas las leyes en la *atracción universal* no expresa más contenido que el *mero concepto de la ley mism*a, que aquí se pone como algo *que es*. [...] El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal, que expresa la realidad universal *como tal*, pero solo ha descubierto, de hecho, el *concepto de la ley misma*...» (93).

Hegel reconoce a este desarrollo el gran mérito de haber refutado el «representar carente de pensamiento» de la contingencia de los cursos de la naturaleza. Pero la ley universal de la gravitación no tiene ya un contenido determinado-una crítica encubierta tanto a Newton como a formulaciones de Schelling.[14] Pero merece tenerse en cuenta la objeción de que la realidad de todos los procesos y objetos no puede consistir en tales leyes universales.[15] No solamente las cosas concretas, estados y procesos serían en ese caso irreales, sino que también la determinidad de las leyes determinadas pertenecería entonces «al fenómeno o más bien al ser sensible».

El intento de expresar en leyes la determinidad y la «transformación y cambio», sobre todo, la conversión de fuerzas polares (magnetismo, electricidad, procesos musculares y de nervios), conduce en el proceso de experiencia de este capítulo a lo que Hegel llama «mundo invertido».[16] «Estar invertido» —o, mejor

14. Cf. Schelling, *Darstellung*, 42.

15. Que las leyes naturales universales no pueden explicar realmente procesos concretos en sistemas complejos, es algo que hoy día afirma Cartwright, cf. 52, 86, 162.

16. De ahí que parezca problemático ver en primera línea en el apartado sobre el mundo invertido un argumento de «reductio ad absurdum», como hace Flay, *Inverted World*, 89 ss., 103. La inversión, la transformación en el opuesto (contrario) y la dependencia del mismo, es la forma «extrínseca» en la que se experimenta en las ciencias, la moral y la religión la estructura lógica de la «negación autónoma» (cf. Henrich, *Andersheit*). Sobre esta estructura, cf. ahora también Koch.

dicho, inversión —es el principio de este mundo de leyes en más de un aspecto. Por un lado, se trata, desde el punto de vista del contenido, de las leyes de la conversión de lo idéntico en su contrario: «El *homónimo,* la fuerza, se *descompone* en una contraposición que primeramente se manifiesta como una diferencia independiente, pero que de hecho no demuestra *ser tal diferencia*; pues es lo *homónimo* lo que de sí mismo se repele, y lo repelido se atrae, por tanto, esencialmente, porque es *lo mismo*; por consiguiente, la diferencia establecida vuelve a superarse, puesto que no es tal diferencia» (97).

Hegel reproduce aquí la legalidad de los procesos eléctricos y magnéticos en una forma muy general. Los discute en tanto que «paradigma de la realidad». «Invertida» es esta legalidad también frente a la regularidad y separabilidad de las fuerzas en el paradigma mecánico. Y, por último, se «invierte» también la relación de las leyes con el fenómeno: mientras que el primero, sobre todo el entendimiento dominante en la mecánica, era una copia espiritual del mundo sensible, en las «leyes del cambio» domina la representación de que las cosas se comportan en la realidad de manera invertida a como lo hacen en su manifestación sensible.

Como lo muestran los ejemplos del mundo moral, Hegel no piensa aquí meramente en leyes naturales, sino en una relación general con la realidad, como la que domina por ejemplo en las concepciones religiosas del mundo; los órdenes y hechos de este mundo se transforman *sub specie dei* en su contrario. Hegel, sin embargo, muestra también aquí como en capítulos posteriores de la *Fenomenología* bajo diferentes perspectivas, que la separación entre un mundo «verdadero» y uno «real» no se puede mantener. Si las leyes del mundo verdadero han de constituir la realidad del mundo sensible, entonces el cambio o la transformación del mismo en su contrario tiene que ser el principio universal: «Así, pues, de la representación de la inversión [...] hay que alejar la representación sensible del afianzamiento de las diferencias en un elemento distinto de la subsistencia y representarse y concebir en su pureza este concepto absoluto de la diferencia como diferencia interna, como el repeler de sí mismo lo homónimo como homónimo y el ser igual de lo desigual como desigual. Hay que *pensar* el cambio puro *o la contraposición en sí misma, la contradicción*» (100).

El que la contradicción sea «index veri, non falsi» es algo que Hegel había afirmado ya en sus Tesis de Habilitación de 1800.[17] Mas esto no significa que principios contradictorios no puedan ser falsos. Pero lo son solamente en una perspectiva y pueden, al mismo tiempo, expresar verdades. Hay verdades que solamente se pueden formular en forma contradictoria. Precisamente porque el principio de la transformación de algo en su contrario constituye, de hecho, la estructura de la realidad —esto último en la figura de los conceptos «lógicos», que contienen su contrario en su propio significado.

En el tercer capítulo de la *Fenomenología* esta estructura se muestra como la de la autoconciencia. Pues en el principio del «cambio puro», que el entendimiento descubre en las leyes de la realidad, devela él, al mismo tiempo, su propia estructura como autoconciencia. Ya desde temprano Hegel caracterizó la estructura de lo contrario de sí mismo como «infinitud». Pues lo que «en sí» es lo contrario de sí mismo, solo puede realizarse a sí mismo en todo «devenir otro». No tiene límites externos, sino solo internos puestos, por sí y conocidos como tales.

La «entidad» que se diferencia en sí inmanentemente para llegar a ser «sí mismo» es la autoconciencia. Cada yo puede aprehenderse solo como unidad simple de pensamientos espontáneos de sí mismo. Es la unidad de sus propios actos y contenidos de pensamiento. Reflexiona sobre sí para llegar a ser sí mismo, es decir, autoconciencia, etc. «Al convertirse en su objeto este concepto de la infinitud, ella es, por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también inmediatamente superada; la conciencia es *para sí misma*, es la *diferenciación de lo indiferenciado* o *autoconciencia*» (103).

B. AUTOCONCIENCIA
IV. LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO

A partir del capítulo de la «Autoconciencia» se incluyen en la pregunta «trascendental» por la relación de saber y concepciones del objeto temas y contenidos que no se encuentran en una epistemología tradicional y difícilmente en una contemporánea:

17. Cf. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 156 y AA 5, 227.

formas de la conciencia práctica (apetencia, temor), de las relaciones sociales (dominio y servidumbre), de la religión y de la historia. El que Hegel haga depender las representaciones de la realidad, por las cuales se orienta la ciencia, también de la historia social, es algo que ha encontrado sobre todo en el presente, una gran resonancia. Interpretaciones marxistas y existencialistas de la *Fenomenología* como las de Lukács y Kojève pertenecen a las más influyentes de este siglo (Lukács; Kojève, *Hegel*). Pero también autores orientados marcadamente por las teorías modernas del conocimiento como Habermas (*Conocimiento e Interés*) Taylor (*Hegel*), Pippin (*Idealism*) o Pinkard (*Phenomenology*) se vinculan a este aspecto de la *Fenomenología*. Sobre todo las primeras figuras de la autoconciencia práctica que Hegel explica en la *Fenomenología*, apetencia, lucha por el reconocimiento y la relación de dominio y servidumbre han llegado a ser objeto de exposiciones contemporáneas. En ese contexto se discute hasta qué punto Hegel trata aquí relaciones sociales históricas. Algunos intérpretes ven en estas figuras de la conciencia solo ilustraciones de teorías fundamentales («idealistas») de la autoconciencia o un intento de trato con las categorías lógicas.[18]

Según mi interpretación de la *Fenomenología*, que se apoya mayormente en comparaciones con los escritos de Jena, en las figuras de la autoconciencia práctica se trata de formas «ideal-típicas» del comportamiento del hombre con otros hombres y con la naturaleza, tal como ha sido explicada también en la filosofía política tradicional (esclavitud, dominio despótico, trabajo como «poiesis», etc.) y en el derecho natural moderno (Estado de naturaleza como lucha, contrato laboral y contrato social, etc.). Sin embargo, para Hegel, estas formas han «aparecido» también en diferentes variaciones culturales de la historia humana. para él, su desarrollo histórico y función es de mayor importancia que para las versiones a apriorísticas o puramente constructivas de la filosofía política. Pues en el desarrollo se realiza para Hegel el «verdadero» concepto de las relaciones sociales. Hegel llama a este concepto en la *Fenomenología*, así como en los escritos de Jena, «reconocimiento». Allí el «movimiento del reconocimiento» no está limitado a la lucha por el reconoci-

18. Cf. Becker, *Hegels Begriff*; Pöggeler, *Die Komposition* und *Selbstbewusstsein,* 132.

miento. Él es, más bien, el *telos*, la meta que debe lograrse a través de todas las fases del desarrollo del espíritu práctico y que, en todo caso, solo se logra en el último capítulo de la *Fenomenología* en rasgos fundamentales.[19] Históricamente esto significa que Hegel ve realizado el concepto de reconocimiento en una comprensión determinada del derecho moderno, de la moralidad y de la religión. La *Fenomenología* apenas si aborda las instituciones jurídicas, políticas y sociales en las que así sucede, al menos según la intención. Tampoco Hegel se expresa de manera concreta sobre las fuerzas y motivos históricos que conducen a esta meta. Pero que a la autoconciencia de individuos y grupos pertenezca esencialmente una «aspiración» a ser reconocido por los otros, puede, sin duda, constatarse como una tesis de Hegel (cf. Honneth).

«Reconocer» implica una constitución plural, intersubjetiva de la autoconciencia, una relación de yo y tu así como entre yo y nosotros. Fichte fue el primero que mostró que la autoconciencia es posible solo en una tal constitución intersubjetiva y que en ello reside también una norma para un comportamiento «racional». Fichte, de acuerdo con su comprensión de la deducción trascendental en su *Fundamento del Derecho Natural según Principios de la Doctrina de la Ciencia* de 1796/97, «deduce» esta relación y esta norma —la norma fundamental de todas las relaciones jurídicas— de la conciencia del yo como una unidad de querer y representar. En la introducción al capítulo de la autoconciencia (IV)[20] Hegel solo ofrece un breve esbozo de la génesis «experiencial-histórica» de la conciencia intersubjetiva («para la autoconciencia hay otra autoconciencia, 113). Con ello, se vincula al comienzo del apartado A. («Autonomía y dependencia de la autoconciencia») una especie de anticipación conceptual de la estructura del reconocimiento. Ambas cosas suceden en una forma inauditamente complicada.

---

19. Cf. para ello también Siep, *Die Bewegung*. Para la interpretación del reconocimiento en otros escritos de Hegel, cf. Williams. Neuhouser ha intentado interpretar la inclusión hegeliana del deseo y la aspiración al reconocimiento como una secuencia de argumentos trascendentales (cf. Neuhouser).

20. Esta «introducción» tiene ya, en cierto respecto, rasgos de una experiencia propia de la autoconciencia –especialmente en el apartado sobre el deseo y el surgimiento de la intersubjetividad. Stewart ha propuesto, recientemente, leerla como una «figura» propia de la autoconciencia (cf. *Architectonic*).

La génesis (107 ss.) comienza con el verdadero *concepto* de la Autoconciencia, el cual —como unidad del yo y el saber de sí, de en sí y ser para sí del yo— corresponde ya a la estructura del espíritu. De ello ha de diferenciarse la «*figura*» de la autoconciencia (113 subrayado mío) que sigue al último estadio de la conciencia. En ella se superan las experiencias de la conciencia, pero no se integran totalmente en la autoconciencia. Autoconciencia y conciencia permanecen todavía diferenciadas, la primera es considerada como el objeto verdadero, al que se haya referido el objeto de la conciencia, el mundo sensible, perceptible y explicable mediante el entendimiento como mero fenómeno. Pero también este objeto es modificado por las experiencias. La unidad de la igualdad consigo mismo y la multiplicidad, universalidad y singularidad, que se produjo al final del capítulo del entendimiento, muestra «para nosotros o en sí» (108) la estructura de la vida. Vida es un «diferenciar de lo no diferenciable» pensado objetivamente, un proceso de la figura o de la autoconfiguración (autopoiética), y de la disolución de estas configuraciones en los procesos de la autoconservación y de la reproducción del género.

No se ve claramente si Hegel emplea aquí un concepto de vida filosófico —natural como el que desarrolla sobre todo en la filosofía de la «vida animal», o el «metafísico», que en los escritos tempranos de Jena era el concepto supremo, pero posteriormente fue solo un concepto imperfecto del «ser verdadero» (el absoluto). En todo caso, la vida es un proceso de la producción y de la negación (disolución, mezcla, etc.) de figuras, en el cual se mantiene lo idéntico (la especie, el género, la vida orgánica misma). En objetos de esta estructura pretende la autoconciencia «examinar» su tesis de que el ser verdadero no es el *objeto* que se encuentra frente a sus posturas teóricas y prácticas, sino *ella misma*.

Exámenes de esta especie son en las figuras prácticas de la historia de la conciencia, acciones que el filósofo lleva a concepto. A las acciones subyacen posiciones y a estas «concepciones» implícitas «del objeto». Ellas son confirmadas o corregidas mediante el resultado de la acción y su reflexión. Al comienzo del capítulo de la autoconciencia, la forma más inmediata de un tal examen es la apetencia. Ver el mundo bajo el punto de vista de la apetencia y conforme a ello apropiárselo, es la forma más elemental de la demostración de su mero «ser para mí».

Pero la experiencia que hace cada apetito enseña la ilusión de esta actitud: apetecer y disfrutar suponen siempre nuevos objetos del apetecer. Pues al objeto, que fue considerado por la apetencia como objeto a disolver, como objeto de su «negación», le corresponde autonomía. De esta manera se impone de nuevo la pregunta de cómo debe ser corregida la concepción del objeto, si el objeto debe ser negativo, viviente, que se configura y disuelve a sí mismo, pero que, al mismo tiempo, es autónomo, independiente también de la apetencia (no una mera «proyección»). Un tal objeto, según Hegel, tiene que negarse a sí mismo y, al mismo tiempo, conservarse. Pero eso solo puede ser otro sí mismo, que se diferencie a sí mismo, pueda llegar a ser lo contrario de sí mismo (*qua sujeto*) y que, sin embargo, permanezca idéntico consigo. Mientras que la «figura viviente» perece a causa de la disolución y el género, en todo caso, se conserva, la autoconciencia puede negar sin pérdida de sí misma su igualdad no diferenciada consigo misma, diferenciarla en actos y contenidos particulares, integrarla de nuevo en su saber «simple» etc. Ella es «para sí misma género».

A. **Autonomía y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre**

A la concepción del objeto de la autoconciencia corresponde, pues, solo un otro sí mismo. Pero ello significa también para Hegel, que no es posible un sí mismo monológico, solipsista. Seres autoconscientes son esencialmente «para un otro» sin perder por ello su autonomía. Que ellos sean «para otro» no significa meramente que están frente a sí como dos espejos. Ellos, antes bien, dependen en su «identidad» unos de otros de múltiples maneras. El devenir y el cambio de una conciencia no es posible sin expectativas, estímulos, reacciones, confirmaciones, etc., de «compañeros». En ello no se trata simplemente de efectos causales. Como ya lo desarrollara Fichte, la comprensión de una acción extraña es un proceso sumamente activo que presupone diferentes capacidades subjetivas (*Derecho Natural*, 64). Hegel habla de un «hacer de doble sentido» en el que el hacer y el pensar de uno tiene siempre, al mismo tiempo, sus correspondencias en el hacer y pensar de otro.

Pero Hegel, más aún que Fichte, ve también los presupuestos sociales y culturales en los que se desarrolla el «ser para otro» de los individuos. Estos presupuestos tienen el carácter de una vida espiritual, es decir, autoconsciente, de la cual los individuos se «diferencian» como de un género común. La autoconciencia de un estamento o de una «clase» de un pueblo o de una época determina o «porta» la autoconciencia de los individuos a través del lenguaje, las costumbres, las normas, etc., como una sustancia «fluida, igual a sí misma». En los diferentes pueblos y épocas se forma («teleológicamente») un verdadero concepto de estas relaciones transindividuales —e interindividuales que Hegel denomina «espíritu». Es el concepto de una sustancia en el sentido de Spinoza, es decir, un portador autónomo de «modificaciones», esto es, individuos que, sin embargo, a diferencia de los *modi* de la substancia espinosista, avanzan hacia una completa autonomía. Se trata, por tanto, de una «substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de diferentes autoconciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: *el yo es el nosotros*, *el nosotros el yo*» (113).

Pero en la marcha de la *Fenomenología* antes de las relaciones del tipo «yo-nosotros», se exponen o «experimentan» las dependencias recíprocas entre la autoconciencia de los individuos. Hegel habla de una trabazón «multilateral y multívoca» en la que los «momentos [...] deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados también como momentos que no se distinguen o tomados [...] en su significación contrapuesta» (113).

¿Qué tiene que ver esta estructura intersubjetiva del espíritu —de la que nos ocuparemos más en detalle en el próximo apartado —con la relación de saber y objeto? En principio, el saber de nosotros mismos y de los objetos «espirituales», de los otros sujetos y de las figuras espirituales de la sociedad y la cultura es desarrollado como una relación de «yo» y «nosotros»: la autoconciencia forma con el «contrapuesto» individual o colectivo la unidad de momentos independientes de una substancia común. Pero también la relación de la subjetividad con la naturaleza debe mostrarse como oposición de momentos dentro de una substancia común. La oposición es solo la objetivación y reflexión de lo igual a sí mismo que se desarrolla en órdenes diferenciados y en ello se «conoce de nuevo».

Hegel vuelve a retomar esta experiencia solo tras la exposición de la estructura del reconocimiento. La autoconciencia inmediata, según se dice en la página 115, es un «simple ser para sí, igual a sí misma por la exclusión *de sí* de todo *otro*; su esencia y objeto absoluto es para ella el *yo*». De este objeto absoluto, esencial, ella diferencia el objeto «existente» o inesencial, la vida propia y extraña: «pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es» (115). El que la vida sea lo inesencial, tiene que demostrarse mediante un «examen» práctico. Mas para una autoconciencia «intersubjetiva» ello no puede ser un examen «monológico». Antes bien, la pretensión de verdad tiene que llegar a «comprobarse» intersubjetivamente. La forma práctica más elemental de una tal «comprobación» es la lucha. La lucha práctica por el reconocimiento de la propia concepción de lo verdadero es, en cierto modo, el comienzo de la ciencia. Como lo muestra la comparación con los escritos de Jena, el fenómeno histórico en el que Hegel piensa aquí es la lucha por el honor, la cual se presenta en la mayoría de las culturas. El otro debe ser obligado a confirmar la propia «imagen de sí». En la medida en que los combatientes ponen en juego la vida por ello, muestran que para ellos su autoconciencia es la realidad verdadera, «esencial».

Pero también este «comprobarse» se enreda en una contradicción, como todas las tesis sobre la verdad de la *Fenomenología*. Pues la muerte real torna imposible lo que ella debería de demostrar: ella supera, con la vida, la independencia de la autoconciencia y priva así a la otra de la posibilidad de ser reconocida. El dar muerte en la lucha pone fin no solo a la vida natural, sino también a la vida espiritual de una substancia común, que se «desintegra» en miembros («extremos») independientes (116). El resultado de esta experiencia de la autoconciencia es, entonces, que «la vida es para ella tan esencial como la pura autoconciencia». Este «tan esencial» es representado primeramente mediante dos autoconciencias diferentes: una, para la que la pura autoconciencia es lo «esencial» (es decir, el bien supremo), y otra para la cual lo esencial es la vida, la propia autoconservación. En el desarrollo de las relaciones sociales, a estas posiciones corresponden la conciencia del amo y la del esclavo.

Hegel retoma aquí al parecer la teoría de la esclavitud que se remonta a la antigüedad. Las dos formas de esclavitud diferenciadas en Aristóteles, la esclavitud por lucha y la esclavitud por

naturaleza se encuentran en él unificadas. Desde Aristóteles hasta Locke, el derecho a la esclavitud se fundaba en que el enemigo vencido en una guerra justa podía ser matado. Pero si el otro ofrece trabajos serviles por su vida condenada a muerte, se puede renunciar al derecho a matarle en un intercambio ajustado a derecho. Esclavo por naturaleza es, por el contrario, aquel que no posee una razón autónoma, activa.[21]

En Hegel confluyen ambos momentos: la esclavitud surge cuando uno de los combatientes prefiere su vida. Tal conciencia esclava no se halla en un estadio más bajo por naturaleza, sino por el desarrollo de la conciencia, pues ella no ha logrado el «puro ser para sí». Pero la esclavitud es para Hegel un fenómeno históricamente pasajero. La historia espiritual de la humanidad, que, según las Lecciones tardías, debe entenderse como «progreso en la conciencia de la libertad», tiene que ir más allá de este estadio. También esta emancipación de la esclavitud es expuesta en la *Fenomenología* como experiencia «epistemológica».

Ella es una experiencia doble porque la conciencia del señorío y la de la esclavitud tienen «concepciones del objeto» diferentes. Para el señor, la tesis de la falta de independencia del objeto se muestra como insostenible, porque él mismo experimenta su dependencia de él. Y ello, por cierto, en una doble perspectiva: él necesita para su reconocimiento un compañero libre, independiente; pero necesita también para su vida al esclavo y los medios de subsistencia. El esclavo es, como en Aristóteles (*Política* I, 4), un instrumento viviente. Hegel —ya desde los escritos tempranos de Jena (JSE1 297 ss.)— entiende la herramienta como saber objetivado. Ella representa un *Know how*, sin el cual el señor se halla desamparado. Pero también en el primer respecto Hegel sigue a Aristóteles: un ser racional capaz de libertad no se puede «realizar» solamente como señor de la casa, tiene que «realizarse» en una comunidad de hombres libres, en una polis. Él pretende fundamentar esta tesis con la estructura simétrica, intersubjetiva de la autoconciencia, con el reconocimiento de individuos independientes.

La esencia de la dominación es, entonces, en ambos respectos «lo inverso de aquello... que quiere ser» (119). Dominación es, en verdad, esclavitud: el señor mismo es dependiente y carece del reconocimiento libre, necesario para su libertad.

---

21. Aristóteles, *Política* I 5, 1254b 27 s.

La experiencia del esclavo es de una estructura distinta: para el esclavo, la conciencia del ser para sí libre, es decir, la conciencia del señor, es la realidad verdadera. Pero la conciencia esclava misma no corresponde a ella. En el desarrollo de esta conciencia se muestra, a diferencia del resto de las experiencias de la *Fenomenología*, un acercamiento a la verdad. La conciencia esclava llega al conocimiento de su independencia y puede verificarlo en una medida mayor de lo que el señor lo hacía sobre su objeto. Esto significa claramente también una inversión de la conciencia esclava y con ello de toda la «relación intersubjetiva» de dominio y esclavitud: el esclavo es «en verdad» más independiente que el señor. La relación toda tiene entonces que ser «superada» y reemplazada por una distinta. La relación social que aparece en su lugar era en la *Filosofía Real* (1805/06: JSE III) de Jena, la relación de derecho —correspondiendo a la secuencia de estado de naturaleza (como lucha), dominio despótico y, finalmente, relación de derecho en el derecho natural moderno (Hobbes, Spinoza). En la *Fenomenología* sigue, en cambio, en primer lugar, una figura teórica de la conciencia, la filosofía del estoicismo, que ciertamente era para Hegel el fundamento de la primera relación «real» del derecho, el derecho romano (283 ss.).

La «emancipación» del esclavo que conduce a ello, descansa en tres «experiencias parciales» que conducen a la solución de la heteronomía de la vida o de la naturaleza: en el miedo a la muerte en la lucha, en la imitación de la conciencia libre del señor en el «ascetismo» del servicio y en el trabajo como formación de la naturaleza según planes propios. También la explicación de Hegel del trabajo transforma los momentos del concepto tradicional de la *poiesis* en un proceso de autorreflexión y autobjetivación: «pero a través del trabajo llega (*sic* la conciencia del esclavo) a sí misma» (120). El trabajo es por un lado la «inhibición de la apetencia», en la medida en que la planeación, la previsión y la elaboración de las cosas para el consumo posterior o la facilitación de la vida libera a los hombres de la determinidad inmediata de la naturaleza. Por otro lado, el trabajo confiere también a los planes e intenciones del hombre una forma permanente, «objetiva».

Hegel sigue aquí el concepto aristotélico de la poiesis. Según Aristóteles, el *technit*, que posee el saber de la fabricación, transfiere la forma del producto planeado desde su alma a la materia (cf. *Metafísica* VII 8). Él forma los materiales según su plan y de

esta manera hace de ellos una cosa permanente, artificial. Esto significa para Hegel: intuye sus propias intenciones en la cosa externa. Pero también experimenta en ello su independencia del poder exterior, amenazante, de la naturaleza y del enemigo. El trabajador «destruye [...] este algo negativo extraño, *se* pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo *para sí mismo* en un *ser para sí*» (120). El trabajador logra entonces la objetivación de su sí mismo, intuye en las formas de los objetos elaborados su sí mismo como la «verdad», la forma constitutiva de los objetos. Hegel denomina también a esta función del trabajo «formación» [*Bildung*]. Ella conduce a la emancipación y autorrealización. Con esta emancipación a través del «ascetismo intramundano» y el trabajo formador, Hegel podría estar pensando históricamente en la emancipación de la burguesía de la nobleza.

Pero dicha emancipación supone conceptos universales del hombre como ser con iguales derechos, de los que el esclavo *per se* no dispone. El esclavo puede realizar y experimentar también, de manera «obstinada», su emancipación para fines de la realización de sus planes e intenciones particulares o los de su grupo (clase). Los esclavos de Hegel no encarnan, como el proletariado en Marx, los intereses de la humanidad. Ellos separan, como lo dice Hegel al comienzo del siguiente apartado («Libertad de la autoconciencia...», 121), entre su conciencia del dominio sobre las cosas y la conciencia de la libertad de los intereses particulares de la vida, que intuyen en el señor. Se precisa de una conciencia del ser para sí libre de *todos* los hombres, tal como ella aparece para Hegel, primeramente, en el pensamiento de la antigua Stoa.

B. **Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada**

Hegel pone las tres figuras siguientes del capítulo de la autoconciencia bajo el título «Libertad de la autoconciencia». Esta libertad es más que la «independencia» del apartado A. Ella no es meramente independencia, disolución de la vida y de la dependencia de las cosas, sino la conciencia de que la pura autoconciencia pensante puede darse realidad y objetividad. Esto se

presenta primeramente como la conciencia del dominio del pensamiento sobre la realidad, luego en la «objetividad» de una esencia absoluta, pensante, de un Dios único autoconsciente y personal con el que la conciencia religiosa busca unificarse.

En lo que hace a la figura del «estoicismo», Hegel no se interesa por determinados autores o escuelas, sino por la tesis fundamental de que el hombre y el cosmos están determinados por la misma razón que se torna aprehensible en la autorreflexión del hombre. En esta tesis se expresa una nueva fase de la relación entre autoconciencia y objeto. Pues al pensamiento, que aprehende la realidad en conceptos, le corresponde, a diferencia de la apetencia o la mera representación (122), una objetividad propia. Los conceptos tienen un contenido de significado propio, una identidad sin tiempo independiente de los actos de pensamiento. Pero en cuanto pensamientos no son algo extraño o externo a la conciencia pensante: «En el pensamiento yo *soy libre,* porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo» (122). Sin embargo, los conceptos constituyen la esencia de las cosas y son parte de una razón universal del mundo.

El estoicismo concibe la autoconciencia no ya como la «pura abstracción del yo», sino como «yo que lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada» (122). Pero él separa todavía la autoconciencia y la vida o el «ser ahí natural».

Como lo confirma Hegel sobre todo en relación con el ideal de la ausencia de necesidades y por consiguiente de la «imperturbabilidad» del sabio estoico, el pensamiento estoico es «sin la plenitud de la vida». Se retrotrae constantemente «*a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer» (123). De esta manera le falta a este pensamiento también aquello que constituye la esencia de la autoconciencia, la negación de la simplicidad propia, la autodistinción y diferenciación. El pensamiento estoico no está en condiciones de «abrazar el mundo vivo como un sistema del pensamiento» (123). No puede desarrollar los conceptos a partir de sus propios contenidos en un sistema, como lo hace la Lógica de Hegel. De ahí que obtenga la «determinidad» desde afuera, tanto teórica como prácticamente. El estoico, que es «libre «tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de

su ser allí singular» (123), no cambia nada en las relaciones sociales. Es cierto que relativiza el dominio y la esclavitud, pero no las reemplaza por un sistema de derechos, es decir, de libertades determinadas (autorizaciones, pretensiones, garantías, etc.).

Hegel también reprocha a la ética estoica la falta de contenido, dado que las doctrinas de los deberes no se desarrollan a partir del *logos* o del ideal del bien incondicionado (del sabio). Hegel parece tener aquí en la mira la distinción entre el bien incondicionado del sabio que es inalcanzable desde el punto de vista práctico, y los deberes corrientes como copias suyas.[22] Una doctrina sistemática de los deberes como el *De officiis* de Cicerón, no es, precisamente, un sistema desarrollado a partir de la razón, sino una composición heterogénea de razón y *empirie* antropológica (de la doctrina de la *oikeiosis* o de la autoconservación). Hegel anticipa de esta manera su crítica a la ética kantiana, que considera como la forma suprema de la moral incondicional concebida en el estoicismo (Siep, *Was heisst*... 224).

Dado que el pensar no es concebido como autodistinción ni los conceptos como un sistema holístico diferenciado en sí, fracasa la pretensión del estoicismo de mostrar la autoconciencia como fundamento de la objetividad. Su siguiente corrección es el escepticismo, la «experiencia real» de la «libertad de pensamiento». Así como el estoicismo era una especie de «espiritualización» de la independencia de la conciencia del dominio, así el escepticismo es una especia de «tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo» (125). Pero, al mismo tiempo, él es una apropiación activa de aquello que a la conciencia de toda la historia de la experiencia vista hasta el presente le «sucede» solo pasivamente: la refutación de las pretensiones de validez de la certeza sensible, de la percepción, del entendimiento, del señorío, y del «servicio».

El escéptico pone en duda todas estas pretensiones de validez y las debilita mediante la prueba de la equivalencia con su contrario: lo percibido sensiblemente puede ser una ilusión, objetos estables no son probablemente más que un caos de «datos de los sentidos», cada concepto, cada ley lógica y normativa puede ser reemplazada por su contrario, etc. Cierto es solamente esta

22. Estoicismo antiguo *katorthoma-katêkon*, estoicismo medio *kalon-kathêkon*, ciceroniano *honestum-officium*; cf. Cicerón, *De officiis*, I, 15, 46 y III 3, 14 ss.

posibilidad misma de la duda. En ella el escéptico esté cierto de la libertad y «esencialidad» del pensamiento. La transformación dialéctica en lo contrario que han «experimentado» hasta ahora las figuras de la autoconciencia, es su propio método aplicado activa y conscientemente. La autoconciencia escéptica practica lo «dialéctico» en su forma negativa —es decir, sin la transformación positiva en una nueva figura o verdad— como actividad consciente, «a través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad» (126). Él comprueba esta certeza ejerciendo la negación en todos los objetos posibles.

Ya que Hegel entiende toda la *Fenomenología* como escepticismo radical que conduce al holismo de las categorías y, con ello, al saber absoluto mediante la refutación de todas las posiciones caracterizadas por conceptos fundamentales aislados,[23] la refutación de esta figura particular de la conciencia está limitada a determinados aspectos del pensamiento escéptico. La crítica a todas las certezas inmediatas, igual si se apoyan en los sentidos, el entendimiento, la lógica o el sentimiento (moral), sigue siendo para Hegel un mérito. La *Fenomenología* se esforzará por encontrar todas las versiones posibles de tales certezas inmediatas y enredarlas en contradicciones. Pero Hegel pretende usar este proceder como preparación para un nuevo «saber absoluto», una forma de pensar, por así decirlo, «productiva-dialéctica». El escepticismo no puede ser absolutizado como método ni como forma de vida. De lo contrario se enreda él mismo en contradicciones.

La primera consiste entre su libertad de pensamiento y la dependencia de aquello a lo que aplica su método. El escéptico antiguo, sobre todo, no demuestra de manera fundada ni sistemática la igualdad de validez de todas las afirmaciones —él no duda «metódicamente» como Descartes en sus *Meditaciones*—, sino de toda afirmación singular con la que tropieza o que encuentra en el sentido común y en las escuelas filosóficas: «esta negatividad en movimiento solo tiene ver con lo singular y se ocupa solamente de lo contingente» (126). Como un «muchacho testarudo» necesita siempre de alguien que diga A para que él pueda decir B —o, más exactamente: B también es posible. Por consiguiente, no se

23. Acerca del surgimiento de esta idea del escepticismo consumado y del actual debate sobre el escepticismo en la época, cf. Vieweg.

eleva él mismo al estadio del sabio platónico o estoico libre de las nulidades, sino que permanece como un yo «empírico».

La segunda contradicción, a la que subyace una objeción «antiguamente conocida» contra la *skepsis*, es la contradicción entre la palabra y el hecho. Cuando se dispone a actuar, el escéptico se abandona a las realidades, las cosas y leyes cuya existencia pone en duda teóricamente: «Su acción y sus palabras se contradicen siempre» (127). Nadie que dude de la percepción de los sentidos y de la ley natural pone literalmente «la mano en el fuego» para defender su posición, como ya lo constató John Locke.[24]

Dado que el escéptico en tanto que actúa no se exceptúa de las opiniones dudosas, invertidas e insostenibles, de las cuales él, sin embargo, como pensador, dice ser libre, la conciencia escéptica encarna fundamentalmente la contradicción entre los dos pensamientos de la «inmutabilidad e igualdad», por un lado, y de la contingencia y del cambio por otro. Sin embargo, ella no es consciente de esta contradicción.

Para el filósofo que «ve», la «verdad» o la «nueva figura» que surge de la experiencia de las contradicciones del escepticismo, es una conciencia que sabe de la propia contradictoriedad. Ella es «*para sí* la conciencia duplicada de sí misma como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas —y que es así la conciencia de su propia contradicción» (127). Una tal figura es la aspiración religiosa de la salvación.

Hegel la llama «conciencia desventurada». Al creyente de las religiones de la salvación le es propia la conciencia de proceder en sí «de Dios» y estar determinado a la unidad con él, pero de estar separado de él en la existencia terrena, escindido y atrapado en el pecado y el sufrimiento. La conciencia del dominio y la esclavitud se ha «resumido en uno» (127). Por consiguiente, ella es para Hegel la figura última, extrema, de la concepción del objeto de la autoconciencia: la realidad verdadera es la del yo puro, infinito, la cual, empero, se haya unida en la conciencia desventurada con la existencia «nula», finita, del hombre necesitado de salvación.

El interés verdadero de la *Fenomenología* yace ahora en el desarrollo conceptual. Se trata del intento de unificar los dos momentos de la «inmutabilidad», es decir, de la universalidad

24. *Versuch*, vol. 2, 315.

como libertad de todas las «diferencias», y de la singularidad. La «singularidad» tiene allí en común con la individualidad la exclusión del otro, la negación simple. En cuanto singularidad autoconsciente ella se da previamente a toda autodiferenciación, y en la Lógica de Hegel singularidad significa el reunirse —representarse, saberse— de un todo articulado (universal) con sus miembros (particularizaciones).

Visto desde este interés, el rendimiento propiamente dicho de la historia de la religión, que se consuma en la religión cristiana, es el «descubrimiento» de la unidad de universalidad y singularidad como esencia del espíritu y como fundamento de toda realidad. Este descubrimiento, sin embargo, llega a la meta solo si las «escisiones» específicamente religiosas entre Dios y hombre, más acá y más allá, se superan con ayuda de la filosofía. Esa es la meta de la *Fenomenología* como un todo. En el capítulo de la «conciencia desventurada» se trata, por un lado, de las contradicciones, pero, por otro, también de progresos de la conciencia religiosa.

La contradicción fundamental es aquí la de la determinación de la conciencia finita (de la «singularidad», del limitar, separar, «cambiar») de elevarse a la conciencia infinita (de la «inmutabilidad»), por un lado, y, por el otro, de la finitización de esto infinito mediante la elevación, incluso mediante la conciencia «finitizante» [*verendlichende*] de él. Este dilema de la religión judeo-cristiana[25] se expresa «en el concepto», para Hegel, en la filosofía de Kant y, sobre todo, en la de Fichte. La cuestión de si

25. Ya esta problemática del rechazo de la finitud (empezando con la prohibición de nombres e imágenes en el judaísmo) diferencia la conciencia desventurada de los fenómenos de la conciencia religiosa en otras religiones de la salvación. Se agudiza en el cristianismo a través del dogma de la encarnación humana de Dios y se resuelve a través de la idea de la autofinitización de Dios o del «concepto del espíritu que ha llegado a la vida y ha entrado a la existencia» (PhG (1988), 144), que es exclusivo solo del cristianismo (cf. Prólogo, PhG (1988), 18 s.). Frente a ello ha argumentado Burbridge (1998) que, en este apartado, Hegel apunta a constantes de la conciencia religiosa en todas las épocas. Pero, para Hegel, la conciencia religiosa, a pesar de todas las constantes formales (devoción, culto, doctrina) se halla en un permanente desarrollo y trabajo en la comprensión de sí y de Dios. Esto no excluye que aspectos esenciales de la conciencia religiosa aquí tratada (ascetismo, sacrificio, intercesión por medio del sacerdote, etc.) sean también importantes en otras religiones de la salvación, especialmente en las que se dan también representaciones de la muerte y resurrección de un Dios.

y cómo es Dios «en sí», es algo que no puede saber la conciencia finita. Pero, al mismo tiempo, ella está sujeta al deber moral de unificarse o «aproximarse infinitamente» a él.

Según Fichte, no se puede atribuir a Dios conciencia ni personalidad, pues nosotros solo podemos pensar ambas como finitas. El Fichte tardío hace de ello una especie de teología negativa: tenemos que negar («aniquilar») todo pensamiento conceptual-discursivo para poder mostrar negativamente la «verdad» como una coincidencia de las, para nosotros, insalvables oposiciones de ser y saber. La historia de los desvelos y experiencias religiosas en torno a este problema puede entenderse, como en general la historia de la experiencia de las concepciones del «verdadero objeto», como repercusión de las autocorrecciones de la conciencia sobre su concepto del «en sí». Y, precisamente, la conciencia religiosa llega finalmente a la verdad de que nuestra conciencia del «ser en sí» no es otra cosa que la de su propia autoconciencia. La historia de los modos religiosos de pensar es la «revelación» de Dios para el hombre y para sí mismo. Expresado no teológicamente: el mundo, tal como es en verdad, se refleja en el saber y el obrar humanos. No hay ninguna verdad «detrás de» ello». Solo si se lo concibe como un sistema autorreflexivo, el saber y el obrar humanos reflejan la verdad.

Lo que puede fascinar al lector del capítulo de la «conciencia desventurada», es esta relevancia «cognitiva» del desarrollo de la religiosidad en sus formas concretas (devoción, lucha con las inclinaciones «mundanas», trabajo como servicio divino, etc.). Pero Hegel dificulta enormemente la comprensión por obra de las confusas inversiones sin fin de la relación entre lo «inmutable» y lo «singular», autoconciencia pura y finita.

Históricamente considerado Hegel explica en este apartado el desarrollo del «espíritu» del judaísmo y del cristianismo antiguo-medieval; en forma abstracto-conceptual elabora los temas de sus «escritos de juventud», que había redactado sobre todo durante el periodo de Frankfurt (1797-1800). En sus lecciones de Berlín sobre la filosofía de la historia (a partir de 1822), había concebido también la disolución del mundo antiguo y el paso al cristianismo en una forma que recuerda el comienzo de la conciencia desventurada. Las filosofías del estoicismo y del escepticismo que se extendieron por el imperio romano al final de la época de transición habrían contribuido a la disolución de todo

lo «fijo y existente en y para sí» en el espíritu romano.[26] Ellas lograron su meta, la «inconmovilidad del hombre en sí mismo» (VPG, 385), gracias a un pensar y un querer carentes de contenidos, cuyo fin había sido la «falta de fin» (indiferencia de todos los fines). El «espíritu viviente», que pretende entender el mundo a partir de la autoconciencia libre, pensante, reclamaba, sin embargo, una «reconciliación superior» (ídem).

Siguiendo el esquema de la «plenitud de los tiempos», Hegel explica el «significado y la importancia histórico-universal» del mundo judío, su monoteísmo y su deseo de redención (mesianismo) con la preparación de la «reconciliación del mundo» (VPG, 391). Ésta tiene lugar «en sí» en la persona del Dios encarnado, pero es apropiada solo en la historia del cristianismo («para la conciencia»).

Pero en el apartado sobre la conciencia desventurada —a diferencia de lo que sucede posteriormente en el capítulo sobre la religión— la religiosidad judía y cristiana es tematizada bajo un aspecto determinado: como relación de una conciencia de la propia finitud y nulidad, con su esencia, la autoconciencia «infinita», libre.

La experiencia de la conciencia desventurada, que se pone en principio «del lado» de la conciencia «mutable» es «de doble sentido». En ella se desarrolla también el lado de lo esencial, del puro sí mismo o de lo «inmutable». Así como la concepción del objeto cambia con el saber, o como cambia conjuntamente la conciencia de dos sujetos que están uno con otro en una relación «comunicativa», así también cambia el concepto de Dios mediante las experiencias religiosas. Él se «configura» mediante estas. El desarrollo decisivo del judaísmo y el cristianismo es, precisamente, esta configuración de lo inmutable. Hegel lo caracteriza como el «surgir de la singularidad en lo inmutable». Diferencia tres fases del acaecer, en el cual «lo inmutable obtiene la figura de la singularidad» (131): en la primera fase (judía), lo inmutable es para la conciencia finita, singular «solo la esencia extraña que condena a la singularidad». Tiene la singulari-

26. Hegel está influenciado aquí probablemente por Gibbon, quien subraya el significado del escepticismo en la disolución del Imperio romano (cf. Gibbon, vol. 2, Kap. 15, 216). El libro de Gibbon *Ascenso y caída del Imperio romano* había estimulado ya a Hegel para sus esbozos de Frankfurt sobre el *Espíritu del Cristianismo*.

dad solo como separación de la conciencia finita en sí. En la segunda fase lo inmutable adquiere la «figura de la singularidad como ella misma», la conciencia singular, finita —Dios es representado como persona y como encarnando. La tercera fase consiste en que ambos lados devienen «hacia el espíritu». La conciencia singular finita «tiene la alegría de encontrarse a sí misma en él y [en lo inmutable] y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal» (129-130).

Esta «alegría» es, sin embargo, todavía solo una relación pasiva. La «singularización» de lo divino es solo un acontecimiento externo de la revelación y la encarnación. El hombre divino (Cristo) está ante la conciencia humana «como un Uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*» (130). Solo mediante una nueva forma de la elevación religiosa puede esta «relación primeramente externa con lo inmutable configurado como con una realidad ajena» alcanzar «el devenir uno absoluto» (131). Una meta que permaneció inalcanzable para el cristianismo antiguo y medieval, porque éste no supera la separación de más acá y más allá.

El intento de superación de la escisión de su esencia absoluta, la conciencia divina, atraviesa las tres fases o bien se completa en las tres formas. A este respecto no es claro si Hegel piensa en fases temporales o en las formas principales de la aspiración cristiana de salvación. Las formas se diferencian «a tono con la... relación que habrá de adoptar con su más allá configurado: de una parte, como *conciencia pura*; de otra parte, como *esencia singular* que se comporta hacia la *realidad* como apetencia y como trabajo y, en tercer lugar, como *conciencia de su ser para sí*» (131).

Este desarrollo solo puede ser comentado aquí a grandes rasgos. La primera forma es la devoción religiosa, el «movimiento de una infinita nostalgia», mediante el cual la conciencia aspira a unificarse con el Dios encarnado y muerto. Pero esta permanente negación de la realidad, el «sepulcro de su vida» (133), no puede liberar a la conciencia de su separación. Antes bien, ella retorna siempre a su realidad sensible como lo hace el escéptico en la vida práctica.

La corrección que ella emprende sobre ello es la «segunda relación»: intenta unificarse con la conciencia divina mediante la vida real, el trabajo y el disfrute, pero entendido no como fin propio, sino como servicio divino. La realidad, que ella elabora,

no es meramente «nula», sino ella misma algo escindido: «[es], por un lado, nula en sí, pero, por otro, [es] también un mundo santificado». Ella es creación y expresión de la voluntad divina como «figura de lo inmutable» mismo.

Sin embargo, de esta manera la conciencia religiosa no puede someter la realidad a su propia voluntad, como lo hacía la conciencia esclava. Ella, antes bien, obtiene las cosas, así como la fuerza para elaborarlas, como don divino o como gracia. Por consiguiente, no puede demostrar su actividad transformadora como superación del más acá nulo. No se puede unir mediante el trabajo con la autoconciencia absoluta de Dios. Si se entiende a sí misma y al mundo como «don de Dios», le queda solo la actitud de la gratitud, por cuyo medio renuncia a su independencia.

Pero también este intento de superación de su escisión recae en la reflexión de su singularidad: también en el agradecimiento por la gracia divina la conciencia «se siente» como «singular» «y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado» (135). Su «renuncia», en tanto que hacer y querer propios, es la «realidad verdadera» (ídem). La mortificación y la autonegación de la singularidad es ella misma lo absoluto.

Esta es la tercera relación, que nuevamente atraviesa un movimiento de inversión. La necesidad de una concordancia activa con lo inmutable dirige ahora su negación contra sí misma. El «enemigo» de su unificación con lo absoluto se convierte en su propia naturaleza, a la que pretende someter mediante el ascetismo. Pero, al igual que la apetencia, produce siempre de nuevo lo que ha de someter. Las «funciones animales», en sí mismas completamente inesenciales, del comer, de la sexualidad, etc., se convierten en «objeto de un esfuerzo serio». Pero solo de esta manera les da significado: «Como este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada [...] y así vemos nosotros solamente a una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre» (136) —un pasaje que muestra cuán lejos se introduce Hegel en los detalles de la psicología y la crítica de la religión, si bien para él se trata, a la postre, de los progresos de la síntesis de universalidad y singularidad, ser y saber.

En esta su pobre singularidad, la conciencia parece definitivamente separada de la autoconciencia divina inmutable. Pero ella misma sabe su autonegación al mismo tiempo como designio divino, no como voluntad propia. Pone todo el mérito en su ascetismo y se dirige a un mediador entre la voluntad divina y la suya, el cual le transmite los preceptos divinos y media la liberación de su culpa. Éste es el servidor de Dios, el sacerdote, que administra el oficio y los sacramentos. El sacerdote puede ofrecerle una especie de purificación mágica mediante abstinencias y mortificaciones, sacrificios y rituales.[27] Hegel describe aquí claramente el «falso culto»[28] criticado por Kant, un catolicismo mágico-ritual en el que el hombre pretende obtener la gracia de Dios no mediante la razón y la moralidad, sino mediante servicios religiosos. Hegel, sin embargo, no reprocha del todo este tipo de religiosidad, sino que la ve como una fase necesaria del desarrollo esencialmente premoderna. Solo el filósofo puede reconocer al final de este desarrollo (137) la unidad de la autoconciencia finita y religiosa, anticipadora de la razón moderna,.

En la ejecución de los rituales y modos de vida prescritos por la iglesia, sobre todo en la conciencia de que en ello no hay ningún mérito real propio, la conciencia se ha convertido en cierta medida en un objeto nulo y ha llegado a un «sacrificio verdaderamente consumado». En este sacrificio, la conciencia «inesencial» niega no solo su nulidad, sino también su escisión, su separación de Dios (su «desventura»).

Pero esta liberación es al mismo tiempo el «hacer de la otra», de «la esencia que es en sí». Únicamente mediante la gracia su propia voluntad singular es aceptada por la «voluntad universal», divina y santificado su obrar terrenal. Sin embargo, la conciencia no llega al concepto pleno de este reconocimiento mutuo. Ella permanece en la separación del obrar y la gracia, el más acá y el más allá, cuya superación le es ofrecida solo mediante un tercero, el sacerdote. Hegel ve aquí los límites del cristianismo prerreformador y premoderno. Su exposición acoge en sí pensamientos del derecho racional moderno y de la crítica sacerdotal, como sucede en Rousseau.[29]

---

27. «Realización de algo que no comprende», 137.
28. *La Religión*, 179.
29. *Contrato social*, Libro 4, cap. 8.

La voluntad divina no le es conocida al individuo como ley de la voluntad universal (*vox populi, vox dei*), sino esclarecida «por medio del tercero, del mediador, en forma de consejo» (138). En lugar de una enajenación de la voluntad singular y de su propiedad en la voluntad universal, por cuyo medio el singular como miembro de la comunidad jurídica es de nuevo restituido en su propiedad —como en el *Contrato Social* de Rousseau—, la «renuncia a su voluntad como voluntad particular» y la «renuncia de la posesión y del disfrute» se mantiene como un sacrificio aconsejado por el sacerdote y que tiene solo «significación negativa» (ídem). Lo universal, divino, que exige este sacrificio no se convierte para el singular en «propia acción» (138). No produce su unidad con la voluntad absoluta universal, sino que «hace que el servidor que sirve de mediador exprese esta certeza ella misma todavía rota de que solamente *en sí*» es «su desventura lo inverso, a saber..., goce bienaventurado» (138). Dios acepta el sacrificio y lo consagra, pero mediado por el sacerdote y los sacramentos, como anticipación de la reconciliación definitiva en el más allá. «De acuerdo con el concepto», o para nosotros, el hacer finito es un «hacer absoluto», pero «para ella misma permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un *más allá*» (139).

Hegel, él mismo luterano, se encuentra en la tradición de la crítica calvinista al catolicismo que se da en Hobbes y Rousseau. La obediencia al derecho de los católicos puede ser superada en todo momento por el Papa y, por consiguiente, no es realmente leal con el Estado. Pero Hegel va más lejos en su filosofía de la religión. La oposición entre la conciencia divina y la humana tiene que ser superada de la misma manera que la oposición de pensamiento y ser, autoconciencia y objeto. Esto ha sido preparado por la ciencia moderna mediante su descubrimiento de la regularidad y «espiritualidad» (fuerza, ley, etc.) de la naturaleza, así como preparó la Reforma mediante su superación de la «mediación» del sacerdocio, su santificación de la «eticidad burguesa»[30] y la transformación del Estado en una «copia de la razón eterna» (GPR §272), es decir, en un sistema de derechos racionales e instituciones de la voluntad universal.

30. Trabajo, matrimonio, obediencia civil; cf. EPW (1830), § 552.

Sin embargo, estos desarrollos (ciencia, Reforma, revoluciones «burguesas») se hayan todavía próximos a la «conciencia desventurada». Como lo más próximo trata Hegel en el capítulo de la razón la ciencia moderna y su interpretación filosófica más ampliamente desarrollada —antes de Schelling y él mismo—, la filosofía trascendental de Kant y de Fichte. Posteriormente trata las formas de la razón práctica —en su comprensión moderna—, que pretende modificar la realidad social y configurarla racionalmente según ideas.

Esta razón práctica esta ya implícita en la «representación» de la reconciliación de la conciencia desventurada: «Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la razón, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad» (139). La autoconciencia en general, por tanto, no es ya toda realidad, sino la unidad de singularidad y universalidad —en la significación «hegeliana» de un todo que se diferencia a sí mismo, que en su actividad diferenciadora (particularización) se refleja y realiza (singularidad).

C. (AA) RAZÓN
V. CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

El concepto de razón de Hegel tiene en común con el de Kant el que la razón es una «facultad de inferir». Como razón lógica o analítica ella infiere las implicaciones o presuposiciones de los conceptos. Como razón referida a la experiencia agrupa juicios mediante conclusiones para formar teorías. En este respecto ella emplea, como dice Kant, «ideas regulativas», es decir, conceptos de unidad o totalidad a los cuales no corresponden intuiciones, pero que pueden producir o fundamentar relaciones conceptuales entre juicios de experiencia. El propósito es explicar realidad en su conjunto mediante tales teorías.

Ahora bien, Hegel cree poder mostrar, frente a Kant, que ideas «regulativas» son en verdad conceptos «constitutivos». Lo que sucede tanto en el inferir científico como en el analítico, no es en última instancia otra cosa que la explicación de silogismos que estaban implícitos en los conceptos. Más allá de esto no hay «reali-

dad», el mundo accesible sensiblemente no es algo extraconceptual, sino que, como nuestra percepción misma, está estructurado (de manera inconsciente) conceptualmente.[31] También actividades humanas simples como las satisfacciones de los impulsos se pueden concebir para Hegel como silogismos implícitos.[32]

Una idea de que desplegamos en nuestro saber solo la razón objetiva de las implicaciones de los conceptos, la tiene, según Hegel, la ciencia moderna de la naturaleza —por el solo hecho de que ella se dirige experimentalmente a la naturaleza. Experimentar significa, pues, pretender demostrar conexiones necesarias. Determinados datos o acontecimientos tienen que aparecer porque han de «inferirse» a partir de una ley (o de una hipótesis de ley). Los acontecimientos siguen entonces una conexión silogística. Eso significa que los procesos de la naturaleza están sujetos a un «modelo racional». No solo sus «superficies» contingentes, sino su regularidad racional es su «verdadera realidad». La razón que pretende demostrar esto experimentalmente está cierta de «su realidad» en la naturaleza.

Sin embargo, la tesis según la cual la razón solo puede encontrarse a sí misma en la realidad, no fue expuesta por la ciencia moderna, sino por una filosofía, que —con Kant— apareció como legitimación de la ciencia moderna y, al mismo tiempo, como su reconciliación con la razón moral, autónoma. El intento emprendido por Kant en la tercera crítica, *la Crítica del Juicio*, de descubrir un origen común y una conexión sistemática de la razón teórica y práctica, fue llevada a cabo por Fichte. Hegel acepta en lo esencial la pretensión de Fichte de haber completado la filosofía Kantiana. Fichte pretende explicar (en la temprana *Doctrina de la Ciencia*) a partir de la autonomía originaria de un yo que se piensa espontáneamente a sí mismo, tanto la «forma» teórica como la práctica de la razón y deducir de allí también la conexión sistemática de todos los conceptos fundamentales de la ciencia. Este procedimiento deductivo debía comenzar con el principio acerca del autoponerse originario del yo, y, mediante la pregunta por la «posibilidad» de una tal autoconciencia, reconducir al primer principio a través del sistema completo de

31. Hegel anticipa críticas modernas del dualismo de concepto-intuición y concepto-realidad extraconceptual, como en el caso de McDowell. Cf. Halbig, *Objektives Denken*, Quante, *Absolute Idealism*.

32. Cf. EPW (1830), §§ 473 y 475.

los conceptos y principios fundamentales —deducidos como condiciones de esta posibilidad.

En su temprana recepción de Fichte, Schelling atribuyó al yo expresamente las propiedades de la substancia de Spinoza: él es *causa sui*, existe solamente por sí mismo, es *ratio sui*, se concibe solo por sí mismo, y es *omnitudo realitatis*, toda la realidad. De esta manera, va más allá de Fichte en la medida en que para éste el yo solo existe necesariamente «para sí» y en que para el yo solo puede tener realidad lo que él lleva a la conciencia. Sin embargo, para Fichte, la conciencia de los objetos no es explicable solamente a partir del yo mismo. La autoconciencia se contempla en diferentes respectos como dependiente, inhibida en su espontaneidad o «impulsada» a ella de una manera inexplicable.

Hegel ve en ello, como lo dijera ya en el *Escrito sobre la Diferencia*, una inconsecuencia y una contradicción. Como sucede con el dualismo kantiano de espontaneidad y receptividad, cosa en sí y fenómeno, Fichte cae por detrás de su «principio de razón». Para cumplir la pretensión de este principio, el «idealismo» de la filosofía kantiano-fichteana tendría que haber «deducido» las formas en las que aprehendemos la realidad, a partir de la tesis originaria de que todo lo real para nosotros se remonta a la razón autónoma, autoconsciente. Y precisamente sin tener que remontarse para ello a otro principio (cosa en sí, no yo, impulso), que no guarde conexión lógica con el primero, de modo que el uno no se pueda deducir del otro.

Para Hegel el «idealismo» de Kant, Fichte y Schelling —que entiende como desarrollo necesario de un pensamiento— representa, por un lado, la comprensión adecuada de la (para él) ciencia natural moderna. Por otro lado, sigue siendo abstracto, no puede desarrollar los conceptos y leyes fundamentales de las ciencias a partir de su principio. En la medida en que la autointerpretación de estas ciencias se aferra a la objetualidad «externa al concepto» de sus objetos, permanece, ciertamente, detrás del idealismo, pero, por otro lado, ella «realiza» la pretensión de éste al explicar racionalmente la naturaleza. De ahí que Hegel se confronte con el «idealismo» al comienzo del capítulo de la razón (V). A ello siguen tres partes principales (A, B, C), que se ocupan de las ciencias empíricas de la naturaleza y del hombre (A), lo mismo que de las diferentes concepciones del obrar racional en la filosofía y la literatura de la Ilustración, del sentimenta-

lismo y de la época clásica (BC). Allí se encuentran, en principio, las categorías y estructuras de la razón que son halladas en la «realidad» dada (A), ésta ha de ser formada luego según las leyes de la razón práctica (B), y, finalmente, pretende el individuo concreto realizarse en el mundo y verse reconocido (B, C).

Como crítica inmanente o meramente adecuada, la confrontación de Hegel con Kant y Fichte ha sido con razón fuertemente criticada.[33] Pero Hegel cree poder mostrar que en las diferentes posiciones filosóficas de su tiempo —como también en la literatura, la teología y el derecho— se desarrollan determinados principios, cuya consecuencia no han sacado los respectivos autores. Sobre todo Kant, Fichte y Schelling superan en su pensamiento fundamental el dualismo del pensamiento moderno, pero recaen, en el desarrollo de su sistema, de nuevo en este dualismo. Sus alumnos, antes que permanecer en las intenciones correctas, se unieron a esta «recaída»: en lo que respecta a Kant ello sucede mayormente en relación con la distinción de cosa en sí y fenómeno, así como entre razón pura práctica y derechos y deberes históricamente concretos. Hegel se confronta con estos últimos en el apartado B del capítulo de la razón.

De acuerdo con el capítulo de la razón, la concepción fundamental de Kant y Fichte es la de que la objetividad, que para la «ingenua» conciencia «en sí» debe existir independientemente de la conciencia y el saber, se remonta a «propiedades» de la subjetividad. El entendimiento no solo contiene los modos de enlace (categorías) para nuestras representaciones y la imaginación los esquemas, para referirlos a percepciones. Según Fichte, también la autoactividad espontánea de todas estas propiedades (del entendimiento, de la voluntad, de la imaginación, en una palabra de todo «poner»), es la verdadera realidad. A los objetos de nuestra representación les adscribimos realidad solo porque encontramos «inhibida» nuestra actividad representadora y trasladamos a lo inhibitorio una actividad análoga a nuestra espontaneidad —tal como la «fuerza» de producir en nosotros impresiones.[34]

La categoría de la «realidad» está tomada de la «forma de obrar del espíritu humano» como un «poner» espontáneo. Hegel tiene razón en la medida en que la razón activa es el paradig-

33. Cf. Görlandt; Kaehler/Marx, 65; Düsing, *Hegel und die Geschichte*, 232 s.
34. Cf. Siep, *Naturrecht*, 26.

ma de la realidad del idealismo. Pero no la tiene al afirmar que el idealismo parte inmediatamente de la certeza del yo de «ser *toda* realidad». Pues, para Fichte, cuantificar supone distinciones y relaciones, propiedades subjetivas que él solo discute en la segunda y tercera parte de los tres principios fundamentales de su *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794). La autoconciencia unifica ambas cosas: la actividad espontánea autopresente (yo) y un diferenciar relacionado con ello de un no-yo. La autoconciencia, por tanto, no es «conciencia del *no ser* de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia» (144). Ella tiene únicamente en sí, como lo explica Fichte en el transcurso de la *Doctrina de la Ciencia*, la idea de un tal yo que mediante su «poner» produce todo lo que puede ser objeto para él. A partir del intento inconcluso de esta aproximación, explica Fichte la unidad de la razón teórica y la práctica.

Puede entonces ponerse en duda que Fichte, en el primer principio de su *Doctrina de la ciencia,* haya atribuido a la subjetividad «toda realidad». Pero es correcto que para Fichte todas las formas de la objetividad han de explicarse a partir de propiedades subjetivas. En esa medida la razón humana se «encuentra» a sí misma realmente en los objetos.

La crítica de Hegel presenta el desarrollo sistemático del principio idealista de Kant y Fichte como una experiencia. Los sistemas no pueden, como ya lo criticara Hegel en los escritos tempranos de Jena, cumplir su pretensión. No pueden desarrollar el principio inmanentemente en un sistema y no pueden explicar completamente el objeto de los juicios singulares a partir de las formas subjetivas de conocimiento. Kant no ha deducido las categorías de la deducción trascendental a partir de la apercepción trascendental, que Hegel llama aquí «categoría simple». Con ello, enlaza con la significación aristotélica, ontológica, de las categorías como las especies más universales de lo existente: «Logos [es] razón, esencia de la cosa y discurso, *cosa y leyenda*, categoría» (JSE III 190).

Si para Kant la validez objetiva de las categorías yace en el hecho de que sin ellas sería imposible la autoconciencia, esto significa para Hegel que la unidad de la razón autoconsciente constituye la verdadera realidad. Las categorías tendrían entonces que ser la «diferencia» inmanente de la categoría una de la autoconciencia. Pero Kant no puede mostrar esto. Él toma más

bien las categorías «empíricamente» de la tabla de las formas del juicio de la lógica tradicional.

Tanto en Kant como en Fichte, la autoconciencia es entendida ciertamente como realidad verdadera y como condición de toda experiencia de objetos, pero ella es dependiente en verdad de algo otro a lo que ella, en palabras de Hegel, «remite»: la multiplicidad de las formas del entendimiento y de la intuición, la multiplicidad de lo dado y la «cosa en sí» que subyace a toda afección o «inhibición» de la facultad de representar. En ello el «idealismo» repite la experiencia del escepticismo, el cual en su libertad de la duda permanecía remitido a la multiplicidad dada de afirmaciones (puestas en duda).

Que el idealismo se enreda en una «contradicción», es algo que se aclara si el yo, o bien la «unidad de la apercepción», debe ser, en efecto, «toda realidad», o bien «la verdad del saber». No podría entonces afirmarse al mismo tiempo, de hecho, la «realidad» del no yo o de la cosa en sí. Entre tanto, ni Kant ni Fichte han hecho esta afirmación. Incluso para Fichte puede llamarse «real» solo lo que podemos hacer consciente mediante la actividad espontánea. Pero esta actividad se experimenta ella misma como «estimulada» «o inhibida». Esta inhibición puede ser explicada ciertamente en parte mediante «autoafección», pero permanece inexplicable por qué en un determinado punto del tiempo se siente precisamente este sentimiento entre todos los otros posibles. Abstracción hecha de que Hegel no critique aquí de manera «inmanente», su crítica apunta a una dificultad que hoy[35] vuelve a ser discutida: el recurso a expresiones «causal-análogas» como estímulo o afección conduce a un dualismo problemático entre un sistema conceptual cerrado de la subjetividad y algo dado carente de concepto, que también de la misma manera incomprensible obra sobre el sujeto. Causalidad del objeto e intencionalidad (entender, concebir) del sujeto son heterogéneas ontológicamente.

La tesis de Hegel de que Kant y Fichte no cumplen su propio principio, según el cual la autonomía de la razón es la única realidad, se torna más plausible si se toma en cuenta la filosofía de la razón *práctica*. El inicio del capítulo de la razón parece tender ya a esta filosofía práctica. Pero solo en los apartados B y C ella se convierte en el verdadero objeto.

35. Cf. McDowell.

A. **La razón observante**

En los tres apartados sobre la «razón observadora», Hegel se confronta detalladamente con la ciencia de la naturaleza, la medicina, y la psicología de su tiempo. El apartado sobre la observación de la naturaleza pertenece a los más extensos de todo el libro, comprende una multiplicidad de temas de los apartados más famosos del capítulo sobre la autoconciencia. El interés de Hegel se dirige en gran medida a las ciencias empíricas que en su época estaban relacionadas frecuentemente con «ambiciones» filosófico-naturales. Particularmente las ciencias de lo viviente (biología, medicina) estaban fuertemente influenciadas a comienzos del siglo XIX por la filosofía de la naturaleza de Schelling. La exposición de Hegel de sus «experiencias» es, por consiguiente, también una confrontación con Schelling. Hoy en día estos apartados son en esencia de interés histórico-científico. En un comentario introductorio solo pueden ser tratados de manera panorámica. Lo que interesa a Hegel es exponer el proceso de la separación de los conceptos y leyes de estas ciencias de sus objetos sensibles. En la medida en que la ciencia se vuelva cada vez más sistemática, se libera de la circunstancia y la contingencia de sus objetos que ella misma, como suele hacerlo, considera como «cosas sensibles contrapuestas al yo» (150). Pero, como pretende mostrarlo Hegel, «su acción real contradice a esta suposición, pues la razón *conoce* las cosas, transforma lo que tienen de sensible en *conceptos, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo*» (150). Concepto no es allí, empero, todo concepto de especie o de género, sino que se trata de conceptos fundamentales que son independientes de objetos y acontecimientos (instanciaciones [*Instantiierungen*]) concretos, sensibles. Pero también conceptos como «fuerza», «electricidad», etc., son solo conceptos de la razón si permiten una inferencia racional. Para Hegel, todo concepto de razón tiene que ser un silogismo implícito. Luego, mediante la explicación de estos silogismos, se produce el sistema holístico de los conceptos, que es lo suficientemente diferenciado («concreto») como para aprehender también los conceptos y leyes del mundo natural y social.

Lo que Hegel pretende mostrar en la primera parte del capítulo sobre la razón es que la ciencia natural moderna expone tales conceptos, pero los desconoce siempre, esto es, los «mezcla» con lo sensible.

Mas la ciencia puede atribuir «realidad» a los conceptos no solo por el lado de la explicación, sino también por el de los objetos. Ella descubre que su objeto mismo tiene la estructura de una articulación sujeta a fin, de la cual se produce un resultado como silogismo de sus premisas. La vida orgánica y todos sus procesos son una especie de silogismo viviente, en el que se sigue un resultado de las condiciones y «pasos». No tenemos que aspirar a entender la vida orgánica, como dice Kant en la *Crítica del juicio,* mediante la suposición de un entendimiento planificador —la podemos explicar como una conexión racional que se organiza, como un silogismo.

a. *Observación de la naturaleza*

En el apartado «Observación de la Naturaleza», Hegel trata las ciencias de la naturaleza inorgánica y, sobre todo, de la orgánica. El orden de la naturaleza debe ser conocido en principio mediante la descripción y clasificación según características. Pero la clasificación es contingente e incompleta, las fronteras de las especies naturales son difusas si las características mismas no se explican según una ley. Para un sistema de las especies tienen que darse en la, para Hegel, «moderna» ciencia de la naturaleza, explicaciones sujetas a leyes —hoy día esto se intenta mediante la teoría de la evolución y la genética.

Pero con ello aparecen para Hegel de nuevo los problemas que habían sido tratados ya en el capítulo sobre la fuerza y el entendimiento. Tal es, por un lado, la relación de la universalidad de la ley con la concreción de los fenómenos; por el otro, la conexión interna entre las «partes constitutivas» de la ley: «pero si la ley no tiene en el concepto su verdad, eso quiere decir que es algo contingente, y no una necesidad, o que en realidad no es tal ley» (153). Las partes constitutivas de una ley tienen que ser desarrolladas a partir de un concepto de la razón.

Ambas cosas, la mediación de la universalidad de la ley con los casos concretos como la «purificación» de la ley hacia el concepto (155), es, según Hegel tarea del experimento. Según su interpretación, el experimento no tiene una función inductiva, sino una deductiva. No se trata primeramente de una verificación o falsificación de hipótesis de leyes, como sucede en la teo-

ría moderna de la ciencia. Los experimentos, deben, más bien, mostrar que la ley es en casos diversos lo real verdadero, lo independiente de las propiedades particulares sensibles de los objetos o acontecimientos. Se trata de «elevar la ley completamente a la figura del concepto y de *destruir* toda vinculación *de sus momentos* a un *ser determinado*» (155).

La ley de la electricidad, por ejemplo, no depende de la constitución de los cuerpos particulares como en las antiguas teorías de la «electricidad de la resina» y la «electricidad del vidrio», etc. Los procesos de la electricidad sujetos a leyes son, antes bien, lo primario, los cuerpos son solo cuasi funciones en estos procesos. Pero si los procesos se originan de la esencia de la electricidad, si, por ende, están contenidos ya en su concepto «simple», entonces la verdadera realidad de los procesos y las cosas es el concepto —implícitamente «silogístico».

Esta concepción del objeto subyace a la ciencia de la naturaleza orgánica con la cual Hegel se ocupa particularmente de manera detallada. Lo orgánico, en ello están de acuerdo Kant y Aristóteles, solo puede ser concebido como conforme a fin. El que allí las relaciones fin-medio entre el todo y sus partes se comporten como los elementos de un silogismo, es algo aceptado ya por Aristóteles.[36] Para Kant, ello se debe al hecho de que suponemos un «plan» (y con ello también un entendimiento planificador) a los organismos organizados conforme a fin —bien que en una especie de explicación que es solo interpretativa, reflexionante, no constatadora de relaciones de causalidad. En el capítulo de la razón Hegel asume contra Kant una posición a favor de un aristotelismo —claramente modificado por él.

En todo este apartado se trata de los intentos de la biología y medicinas de la época por encontrar un sistema de los seres vivos y concebir su organización interna asimismo sistemáticamente, incluso en parte de manera a priori como lo hace la escuela de Schelling. La «concepción del objeto» es entonces la de un sistema necesario en sí, que puede ser desarrollado a partir de pocos principios. Pero estos intentos racionales se encuentran todavía en el punto de vista de la *conciencia*, el cual domina todas las figuras *precedentes* al saber absoluto: ellas diferencian

36. Cf. *Physik*, II 9, 200a 15 s.

entre los principios y los objetos, los conceptos racionales y las entidades materiales o seres vivos.

Los estadios de esta sistematización racional de la naturaleza son allí los siguientes: en primer lugar, se expone un sistema mediante clasificación con ayuda de características. Pero ello muestra que solo una explicación mediante leyes es realmente sistemática. En este respecto, Hegel discute primeramente las leyes sobre la relación del organismo-medio, luego las leyes de la «organización interna» de los seres vivos. En cuanto leyes fundamentales de la vida orgánica ellas, sin embargo, son también leyes de la conexión de los seres vivos en el todo de la naturaleza orgánica. Así, al final de este apartado, el todo de la naturaleza no se aprehende ya como un sistema de especies, sino como vida orgánica en sí.

Lo que dificulta la comprensión del texto es un doble «fracaso» de la «razón» —es decir, de las ciencias y de las filosofías de la naturaleza— en su intento por descubrir el verdadero sistema de la naturaleza. Por un lado, sus intentos de sistematización son demasiado abstractos, las categorías de las divisiones y las leyes explican muy poco. Por el otro, el sistematizar se vuelve también «exagerado» —como sucede sobre todo con los filósofos y científicos de la naturaleza de la escuela de Schelling. La naturaleza, como lo demuestra claramente la tardía filosofía de la naturaleza de Hegel, no es concebible como un sistema íntegro, lógico (silogístico). También en la naturaleza orgánica han de desarrollarse separadas unas de otras las determinaciones fundamentales —no, por ejemplo, la multiplicidad de las especies (cf. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830), § 368).

De esta manera Hegel argumenta, por un lado, que los sistemas de las especies, tal como fueron expuestos desde Aristóteles hasta Linneo y que tuvieron particular popularidad en la época de la Ilustración, permanecen incompletos. Las fronteras entre las especies son difusas, la división no se es explicada realmente. Tal división tendría más bien que ser remontada a leyes. Leyes de esta especie, tal como las discutía la biología de la época, son las relaciones del organismo con su medio, la adaptación y conformidad externa según fines al entorno (incluyendo los otros seres vivos) para la autoconservación de los organismos. Pero Hegel intenta mostrar que ni de las sustancias «materiales» de los organismos, ni de su adaptación a «zonas y clima» —Hegel

discute aquí supuestamente con Treviranus—[37] ni de la utilidad de las cosas para los organismos puede desarrollarse una sistemática necesaria sujeta a ley. Leyes de este tipo admiten demasiadas excepciones, son muy «pobres» para la «multiplicidad de lo orgánico» (157). O ellas contienen solo «acomodaciones» externas, contingentes, no contienen relaciones conceptuales ni intelecciones en la estructura interna de los seres vivos o de los objetos que le son útiles: «Por mucho que la piel cubierta de espeso pelo pueda coincidir con las regiones Nórdicas, la estructura de los peces con el agua o la de las aves con el aire el concepto del norte no lleva consigo el concepto de la cubierta de espeso pelo pueda *coincidir* con las regiones nórdicas, la estructura de los peces con el agua o la de las aves con el aire, el concepto del Norte no lleva consigo el concepto de la piel cubierta de espeso pelo, ni el concepto del mar el de la estructura de los peces o el del aire el de la estructura de las aves» (157-158).

En la concepción del organismo como finalidad inmanente, la razón llega a su meta más próxima, el encontrar su «concepto consciente», al mismo tiempo, como «una realidad existente». Para ello no basta, ciertamente, suponer solo «heurísticamente» finalidad o «intencionalidad» a los seres vivos y a su comportamiento, como lo hacía Kant o en el presente, por ejemplo, Daniel Dennett (cf. 164-167). Dennett parte de que con la suposición de un fin que persiguen los seres vivos —o incluso «sistemas intencionales» carentes de vida— podemos explicar más el comportamiento y quizás también la organización interna de estos sistemas. Pero no tenemos que suponer la realidad de semejantes intenciones. De acuerdo con Hegel, semejante modo de explicación da cabida a una enorme arbitrariedad de las organizaciones y modos de comportamientos en relación con los fines supuestos. Como lo confirma incluso la biología moderna, existe un amplio espectro de organizaciones y modos de comportamiento posibles con los cuales se puede alcanzar un fin supuesto, por ejemplo, la autoconservación.

Pero, para Hegel, la necesidad de los «medios», es decir, de los miembros de la organización o de los pasos del comportamiento tendría que seguirse del fin. De ahí que él siga la definición aristotélica del organismo como autorrealización de una forma que, al

37. Cf. la obs. de la edición de PhG (1988), 586.

mismo tiempo, es fin, *telos*: «La necesidad se halla oculta en lo que acaece y solo se muestra al *final*, pero de tal modo que en este final se muestra precisamente que dicha necesidad ha sido también lo primero» (159). Pero esto no es un efecto de un acontecimiento tardío sobre uno anterior, sino un «devenir hacia sí» como el que caracteriza también a la autoconciencia: «Por tanto, a lo que arriba a través del movimiento de su acción es a *ella misma*; y el que se alcance solamente a sí misma es su *sentimiento de sí*. Con ello se halla presente, indudablemente, la diferencia entre *lo que es* y *lo que busca*, pero esto no es sino una *diferencia aparente* y ello hace que sea concepto en él mismo» (ídem).

El ser vivo expone en sus procesos vitales su concepto, su plan arquitectónico y vital, llega en cierta manera a sí mismo en el individuo y como individuo. Pero también es independiente de las desviaciones individuales, «concreta» en ellas solo el tipo de la especie. En las especies no aparece otra cosa que el concepto de la vida misma —esto es, en los tres momentos de la sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Estos, por otra parte, son, según la filosofía de la naturaleza de Hegel, solo formaciones particulares de los momentos del concepto de la universalidad, la particularidad y la singularidad.

Precisamente este carácter «conceptual» de la vida es el que yerran los científicos y filósofos de la naturaleza de la época, al entender las tres formas como fuerzas y al exponer las leyes de sus relaciones cuantitativas. Hegel interviene de esta manera en un debate que perduraba desde mediados del siglo XVIII —desde que en Göttingen Georg Zimmermann y el gran médico y poeta suizo Albrecht von Haller habían afirmado la sensibilidad y la irritabilidad como capacidades y fuerzas fundamentales del organismo.

En la época siguiente, surgió un debate acerca de si Haller había entendido o no mecánicamente estas fuerzas. Según la concepción de Schelling, Haller entendía la irritabilidad como «principio de la vida, la cual resulta inexplicable a partir de conceptos mecánicos».[38] También el desarrollo posterior de la teoría de la excitabilidad, debido al médico escocés John Brown, fue discutido en este respecto. En su *Sistema de la Medicina* (*Elementa medicinae,* 1780; alemán: *Arzneylehre*, 1795) Brown definió la vida de un organismo por su capacidad de reaccionar a

38. *Von der Weltseele*, 557.

estímulos. Llamó a esta capacidad excitabilidad (*incitabilitas)*. El organismo es sano cuando los estímulos y la excitabilidad están en las relaciones correctas unos con otros; están enfermos, por el contrario, cuando existe una desproporción. El médico, por tanto, tiene que sustraer estímulos al cuerpo o bien darle medios revitalizadores o estimulantes (cf. Wiesing, 68).

La teoría de Brown fue extremadamente influyente en la medicina («Brownianismus»), su interpretación filosófica fue asimismo controvertida. Schelling la interpretó en 1798 mecanicistamente (cf. *del Alma del Mundo*, 557 ss.) Pero un año después, en el *Primer Esbozo* de su filosofía de la naturaleza, caracteriza a Brown como superador del mecanicismo porque había «entrevisto» con el principio de la excitabilidad que «la vida no consiste ni en una pasividad absoluta ni en una actividad absoluta, que la vida es el producto de una potencia superior a mera potencia química, sin ser por eso una potencia [...] sobrenatural» (*Primer Esbozo,* 91). Schelling es influenciado en su interpretación por el médico amigo suyo Andreas Röschlaub, quien interpretó la excitabilidad browniana sobre el trasfondo de la síntesis de Fichte de espontaneidad y autolimitación o inhibición.[39]

Menos filosófica, pero de gran influencia en la ciencia y filosofía de la naturaleza de su época es la teoría de las fuerzas orgánicas de Carl Friedrich Kielmeyer. En su discurso *Über die Verhältnibe der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnibe* [*Acerca de las relaciones de las fuerzas orgánicas entre sí en la serie de las diferentes organizaciones, leyes y consecuencias de estas relaciones*] de 1793, distingue, en principio, cinco fuerzas fundamentales, la sensibilidad, la irritabilidad, la fuerza de reproducción, la fuerza de secreción y la fuerza de propulsión, de las cuales consideraba las tres primeras como las más importantes. Entre ellas existe una dependencia, de tal forma que tanto dentro de un órgano como entre los órganos, así como también entre los individuos y las especies, el crecimiento de una fuerza está unido con la disminución de la otra. Schelling asumió la sistemática de estas fuerzas lo mismo que su dependencia cuantitativa en su temprana filosofía de la naturaleza e intentó fundamentarla a partir de principios universales. Sin em-

39. Cf. Tsoyopoulos, 200 s.; 200 s.; Wiesing, 206 ss.

bargo, a partir de 1803 se distancia Schelling de la propuesta de Kielmeyer. Los alumnos de Schelling, Hoffmann y Kilian, continuaron, sin embargo, el intento de Kielmeyer en la medicina.[40]

En su filosofía de la naturaleza, Hegel desarrolló los tres «sistemas» de la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción así como sus «materializaciones» de manera completamente holística y «silogística». Los procesos corporales y los órganos participan de los tres sistemas. Los sistemas mismos se entrecruzan, traspasan uno en el otro, se complementan entre sí, etc. Sin embargo, Hegel cree poder descubrir en ello el orden del concepto: la sensibilidad se comporta frente a la irritabilidad y la reproducción como la universalidad respecto a la particularidad y la singularidad. La sensibilidad es «ser dentro de sí simple, universal», el sentimiento de sí del ser vivo en sus sensaciones. La irritabilidad es particularización, es decir, distinción del ser vivo hacia fuera, «excitabilidad desde afuera y reacción hacia fuera procedente del sujeto receptor». La reproducción es la unidad de estos momentos como «regreso a sí a partir de la relación de la exterioridad y, de esta manera, producir y poner de sí como un singular» (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* [1830] §353).

Pero también la «realidad» de estos procesos en los «sistemas» corporales, el «sistema nervioso, sanguíneo y digestivo» es una [realidad] «silogística»: Todo sistema corpóreo es, ciertamente, la materialización primaria de uno de los tres conceptos, sin embargo, contiene a la vez los momentos de la universalidad, particularidad y singularidad y con ello también los otros dos procesos. Al sistema nervioso pertenece el cerebro y los nervios eferentes como «momentos de la irritabilidad», los «nervios simpatéticos con los ganglios» como pertenecientes a la reproducción, etc. (*Enciclopedia* [1830], §354). Hoy podría decirse: el cuerpo es explicado como un todo bajo diferentes aspectos, según diferentes funciones, etc.

Hegel entiende esta forma de observación como desarrollo de conceptos según su estructura conceptual universal y según su particularidad en una determinada fase de todo el sistema, en este caso la naturaleza orgánica. Dado que se trata en general de caracteres universales de la estructura conceptual de la realidad, los tres sistemas juegan un papel importante también en la lógica y la filosofía del espíritu de Hegel. En la *Ciencia de la Lógi-*

40. Cf. sobre ello la obs. de la edición de PhG (1988), 587 ss.

ca ellos representan el momento de la idea de la vida (WL II, 478 ss.), en la posterior filosofía del espíritu objetivo corresponden a ellos los poderes del organismo estatal.[41] Ya el «*Sistema de la Eticidad*» (SdS, 80 ss.), y la *Filosofía del Espíritu de Jena* de 1805/06 (cf. JSE III, 8, 151 y 265) contienen indicaciones sobre ello.

Lo que le interesa a Hegel en este capítulo de la *Fenomenología* es demostrar que a las ciencias y la filosofía de la naturaleza de la época les falta el carácter «espiritual» de estos procesos y su clasificación en determinados órganos del cuerpo. Si los tres sistemas o procesos se entienden como fuerzas separadas y la influencia recíproca entre ellos se busca en regularidades cuantitativas, se pierde en contradicciones. Estas contradicciones corresponden a aquellas que Hegel había discutido en el capítulo sobre la fuerza y el entendimiento: No se puede diferenciar claramente entre diferentes formas de lo interno y lo externo. ¿Se entienden las fuerzas mecánica, «vitalista» o «espiritualmente»? ¿Consiste la verdadera realidad en las relaciones cuantitativas o en los sistemas o funciones de la sensibilidad, irritabilidad y reproducción? ¿Son estas lo «interior» de sus portadores corpóreos o solo sus propiedades? ¿Pueden separarse claramente las tres funciones y clasificarse en órganos corporales separados? Mediante la distinción de leyes, fuerzas y corporeidades «retiene la esencia, que originariamente es y se pone como concepto, el modo de la percepción sensible» (171).

La ciencia de la naturaleza racional y al mismo tiempo empírica («observadora») se caracteriza para Hegel por el intento de descubrir entre «interior» y su «exterior» una relación sujeta a leyes, cuantitativa. Y, por cierto, no solo en la medicina y en la ciencia de la vida orgánica, sino también en la ciencia de la relación de lo orgánico con lo inorgánico y en la regularidad de las materias inorgánicas. Hoy se diría: en la química orgánica e inorgánica.

Hegel ve todos estos intentos envueltos en las mismas contradicciones: lo «interno» se torna carente de determinación cuando se lo separa de lo «externo», se convierte en una simple fuerza, en una relación o un «número». Lo «externo», sin embargo, si se lo entiende como algo puramente material y cuantitativo, no es ya lo exterior de algo interior que se estructura o «articula» en él. Las leyes sobre estas relaciones no pueden ser «racionales», porque sus «lados», esto es, los conceptos de aquello respecto de

41. Cf. GPR-Wa, 182 y GPR § 271, Agregado.

lo cual se enuncia una correlación regular, no se encuentran en una relación «lógica» entre sí: ellos no se pueden deducir («definir») unos de otros o de una «red» de conceptos. En el resto del apartado «Observación de la Naturaleza» Hegel se confronta particularmente con las *Beyträgen zur innern Naturgeschichte der Erde* [*Contribuciones a una historia natural de tierra*] de Heinrich Steffens. Steffens había utilizado la relación entre cohesión y densidad específica como hilo conductor de una sistemática de los metales.[42] Pero con ello, según Hegel, se enreda en las mismas contradicciones entre los principios (gravedad, cohesión), las relaciones cuantitativas y las propiedades sensibles como sucedía en las teorías discutidas de la naturaleza orgánica.

También en esta confrontación Hegel deja fluir en la crítica la propia filosofía de la naturaleza —en una suerte de anticipación negativa. Los intentos de una «historia natural» a la manera de Steffens conducen a un «silogismo» en el que los procesos orgánicos o inorgánicos-materiales constituyen lo universal, lo particular son las especies de los seres vivos y la materia inorgánica (por ejemplo, los metales) y, finalmente, lo singular es la tierra como un todo. El que la tierra sea un «individuo universal» a partir del cual y respecto del cual se desarrollan las particularidades de su materia, las partes constitutivas y los procesos es algo que puede decirse también de la filosofía de la naturaleza de Hegel.

También la forma del silogismo es, por supuesto, conforme a la razón. Pero Hegel ve en las teorías contemporáneas solo la apariencia de un verdadero silogismo de la razón. Entre lo universal del «genero», de la materia móvil y viviente, y las especies particulares no existe una relación racional, sino solo la relación de las distinciones cuantitativas o simplemente sensibles («figura, color, etc.»). Que tales relaciones y propiedades se materialicen se debe solo a la contingencia de que la tierra disponga de semejantes especies o materias y figuras: «El género, que se divide en especies con arreglo a la *determinidad universal del número* o que puede tomar como base para su clasificación ciertas determinidades singulares de su ser allí, por ejemplo, la figura, el color, etc. se ve violentado en esta quieta faena por parte del individuo universal, *la tierra*» (178). No se da un concluir racional a partir de conceptos que se contienen mutuamente. La razón que

42. Cf. al respecto la observación de la edición de PhG (1988), 589.

estas ciencias descubren en las cosas, es, por ende, solo «la razón *como vida en general* [...] que, en su diferenciación, no tiene realmente en sí misma una seriación y organización racional y que no es un sistema de figuras basado en sí mismo» (178).

Con todo, por este medio, la razón observadora de las ciencias tiene en esencia dos conceptos de la razón: el de la vida que se articula «asistemáticamente» en especies e individuos y no se aprehende a sí misma —y el de la autoconciencia, que es para sí misma al mismo tiempo universal y singular.

b. *La observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa; leyes lógicas y leyes psicológicas*

Las ciencias empíricas modernas consideran también la autoconciencia como un objeto de observación. Parten de que en ella puede descubrirse también una regularidad racional. Con esta lógica y psicología empíricas de su tiempo Hegel se confronta en el apartado medio (B) de la primera parte (A) del capítulo de la razón.

Las leyes que solo pueden ser observadas en el pensamiento, tienen claramente solo un significado formal, no ontológico, ni tienen «realidad» y «carecen de verdad» (180). No se trata de reglas ontológicas ni tampoco de criterios de la verdad para afirmaciones sobre objetos. Por otro lado, sin embargo, es la forma de la razón, la regularidad, lo propiamente real. Las leyes de la razón son entonces también forma de «las cosas». La razón contiene entonces —como el alma para Aristóteles— las formas de todo lo que puede ser su objeto. En esa medida, ella no solo tiene contenido —las leyes del pensamiento—, sino también «todo contenido», la forma de todos los contenidos posibles.

También en otra perspectiva las leyes del pensamiento no son meramente formas, sino contenido: ellas son expuestas por la razón observadora como «hechos» del pensamiento. En esa medida, ellas tienen la «determinación de un contenido *encontrado*, dado, es decir, de un contenido que solamente es» (181). Pero ello contradice a la unidad del pensamiento, la cual es, al mismo tiempo, «unidad de la autoconciencia» (ídem). Las leyes del pensamiento no pueden ser «una multitud de necesidades diferenciadas». Más bien tendría que mostrarse que la unidad del pensamiento es solo posible en la «forma» de estas leyes.

Esta demostración, sin embargo, tiene que hacer uso, por su parte, de las leyes del pensamiento. Ella solo puede explicar las leyes o los conceptos subyacentes a ellas separadamente y mostrar que el pensamiento es un sistema de los conceptos que se «divide» a sí mismo, el desarrollo de sus determinaciones lógico-semánticas. En su *Ciencia de la Lógica*, Hegel intenta mostrar que las leyes fundamentales clásicas del pensamiento, los principios de contradicción, de identidad, etc. no son válidos por sí, sino solo en un sistema. Ellos son «momentos singulares llamados a desaparecer y cuya verdad es solamente la totalidad del movimiento pensante, el saber mismo» (ídem). En este movimiento los principios contradictorios («el ser es la nada», «la esencia es la apariencia», etc.) pueden ser también verdaderos o pertenecer a un sistema verdadero de principios (cf. Michael Wolff).

Una lógica observadora, «descriptiva», formal, como la que Hegel discute aquí, no puede satisfacer sus expectativas. El primado ontológico de la regularidad racional, simple formalidad de las leyes lógicas y el camino empírico a su descubrimiento no pueden unificarse. En esta crítica de una lógica psicológicamente «observadora» Hegel concuerda con los nuevos criterios del psicologismo de Husserl o Frege, aunque no en la forma de los argumentos.[43]

Las contradicciones en las que se enreda este concepto lógico de la razón se remontan a los conceptos de forma y contenido. Este par de conceptos sigue a la relación de lo interno y lo externo en la observación de lo orgánico. Ambos pares de concepto habían sido tratados por Hegel dentro de la «Lógica de la Esencia».[44] Él pretende mostrar que conceptos de este tipo presuponen en su propia significación el otro concepto respectivo y que solo mediante la explicación de esta relación son «definibles» —dicho en la metafórica de esta ciencia de la lógica: «aparecen uno dentro del otro». Pero precisamente esto es lo que no es claro a la razón observadora. Ella intenta «mantener separados» los conceptos de forma y contenido, y, según Hegel, tiene que fracasar en ello.

Si la «concepción del objeto» de la observación psicológica se corrige de tal manera que se quiera tener en cuenta el momento de la autodistinción, de la «unidad negativa del pensamiento», nos encontramos entonces con la psicología de la «rea-

43. Cf. Husserl, vol. I, §§ 21-24; Frege, 355-362.
44. Libro II de la *Ciencia de la Lógica*.

lidad actuante de la conciencia» (182). Su tema son las leyes de la acción recíproca entre la conciencia individual y su «medio», «los hábitos, costumbres y el modo de pensar existentes» (ídem). Se trata de leyes de la «socialización» («llegar a conformar») por un lado, de la modificación práctica («hacer conforme»), por el otro. En lo que concierne a la primera, tiene lugar la apropiación de la realidad existente solo si se cobra conciencia de ella en el propio confortamiento «adecuado». En relación con la última, ésta se «modifica» o bien privadamente —como «delincuente»— o «para todos» —como revolucionario— que «suplanta por otros el mundo, el derecho, la ley y las costumbres existentes» (ídem). Hegel polemiza en la segunda y tercera parte del capítulo de la razón de una manera más precisa con estos intentos prácticos de modificación. Aquí se trata para él, en principio, de la separación unilateral e insostenible entre individuo y entorno.

Ya por el lado de la psique individual le faltaba a la psicología observadora toda conexión sistemático-racional de los diferentes afectos y capacidades, lo mismo que de los distintos caracteres y disposiciones individuales. Empero los individuos son tanto «interiores» en sus propias capacidades y «movimientos» (emociones) de una sistemática propia, como también en la conexión «espiritual» con otros individuos de una cultura o época. Sus diferencias y coincidencias no son tan contingentes como las de los «insectos, musgos», etc.

Las leyes de las relaciones entre los individuos y entorno social descansan en la psicología sobre una representación causal simplificada: se trata de «efecto» e «influencia». Pero los individuos están en condiciones de tomar posición ante estas influencias, «dejarlas operar sobre sí» o «comportarse como algo contrapuesto ante a ellas» (183). Entre individuos y entorno social existe una dependencia que no es en modo alguno una relación causal mecánica. Es cierto que sin las «circunstancias» sociales «el individuo no habría llegado a ser lo que es» (184). Pues los individuos se encuentran ineludiblemente en la determinación recíproca del «reconocimiento» mutuo. Sus expectativas, interpretaciones, reacciones, etc. no cambian de manera aislada sino en mutua dependencia. Ello conduce a un modelo cultural más allá de la conciencia individual: «Esta sustancia universal son todos los que se encuentran en este estado del mundo» (184).

Pero esto también significa que estas «circunstancias» no se dan sin los individuos y sus «perspectivas». Los individuos no reflejan simplemente su entorno cultural.[45] Antes bien, el mundo del individuo se encuentra determinado por su comportamiento consciente, su interpretación y apropiación —incluso por su «inversión». A causa de la libertad de esta apropiación el «mundo del individuo solo puede concebirse partiendo de este mismo» (184). En vista de la selección y apropiación libres de las influencias culturales no puede hablarse, por tanto, de una «necesidad psicológica» en el sentido de una influencia causal de leyes.

Así como el «mundo» no puede ser puesto frente al individuo de manera acabada, así tampoco puede éste separarse de él como un reflejo vacío o como un creador soberano. «La individualidad es lo que es su mundo». En la confrontación con las costumbres y hábitos el individuo deviene él mismo. Es la «unidad del ser dado y del ser construido» —una fórmula que anticipa el análisis de Heidegger de la existencia humana y del «ser arrojado» y el «proyecto».[46] Si, por el contario, se entiende el mundo como «existente en sí» y el individuo como «existente para sí», como una mónada, no hay entonces «ley alguna de su relación mutua» (185).

Parece que en este caso no surgen contradicciones, sino que la meta del saber fue sencillamente errada. Pero, según Hegel, fracasó también el intento de acoger en la concepción de la realidad como regularidad racional el momento de la individualidad como actividad, «negatividad» del comportamiento modificador y de la autocorrección. Esta individualidad, en tanto que mediación entre presencia y «construcción», en sí y para sí, es el nuevo objeto del examen fenomenológico, el cual tiene que ver con la relación de la psique con el cuerpo.

c. *Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; fisiognómica y frenología*

El objeto de la última experiencia de la razón observadora son teorías empíricas, que contienen las leyes del «ser en sí», de la realidad inmediata, «preexistente», de la psiquis del indivi-

---

45. Obsérvese la bella imagen de la «doble galería de imágenes», 184.
46. Cf. *Ser y tiempo*, §§ 29 s., 38.

duo. Pero también aquí Hegel se confronta de manera detallada y extensa —si bien por momentos en una dura polémica— con teorías psicológico-médicas de su tiempo, hoy «obsoletas». La *Fisiognómica* de Lavater y la «doctrina del cráneo» de Gall despertaron gran atención en otros contemporáneos, de Goethe hasta Lichtenberg.[47]

Hegel las diferencia de las «falsas ciencias y estudios malsanos» como «astrología, quiromancia y ciencias semejantes» (187). Pero él mismo vacila en llamarlas «ciencia» (190). Mientras que estas «ciencias» ponen en conexión exterioridades (constelaciones de estrellas, o líneas de la mano con el destino futuro), la fisiognómica parte de que el carácter y los rasgos del rostro de la persona están «entrelazados por su concepto» (187). Lavater creía poder descubrir relaciones regulares entre tipos de caracteres del rostro y propiedades del carácter —así como Gall entre formas típicas de los huesos del cráneo y el carácter.

Para ambas «ciencias» no es ya el entorno, sino la corporalidad del individuo su realidad determinante. El cuerpo es la «unidad del ser no formado y del ser formado y la realidad del individuo penetrada por el ser para sí» (186). Él es, por un lado, la «originariedad» del individuo, lo que él «no ha hecho» y, por otro lado, la «expresión de sí mismo *producida* por él» (185). En la posterior antropología de la *Enciclopedia* Hegel expuso detalladamente la medida en que las capacidades normales del movimiento y la percepción del cuerpo son resultado de un «cultivo de sí» anímico.[48] La función instrumental e indicadora del cuerpo vale también con seguridad para las habilidades individuales, en gran medida también para los rasgos del carácter y las «huellas del destino».

Pero también la fisiognómica y la doctrina del cráneo se vuelven a enredar en las contradicciones de las categorías de lo «interno» y lo «externo». Lo mismo que la psicología, ellas desconocen la esencia de la libertad individual y la «dialéctica» de su acción recíproca con lo externo de su cuerpo, de su acción y del entorno. El individuo no está determinado, el crea su carácter en confrontación con lo existente, y puede influenciarlo mediante libres decisiones. Hegel cita afirmativamente el dicho de Lichtenberg: «Suponiendo que el fisonomista haya logrado atrapar al

47. Cf. la obs. de la edición de PhG (1988), 592.
48. Cf. Siep, *Leiblichkeit*, 199 s.

hombre una sola vez, bastaría con una valerosa decisión para hacerse de nuevo incomprensible por miles de años» (190).

El «verdadero pensamiento» que yace a la fisiognómica es, según Hegel, una «verdad a medias»: en la tesis de que el verdadero carácter del individuo no se expresa en sus palabras y hechos sino en sus rasgos, descansa el conocimiento de que el individuo «no abandona» sus hechos sino que «emana» [de su obrar] y «se refleja en sí» (190). Este pensamiento juega también un papel en la teoría de la acción de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (cf. *Filosofía del Derecho* §§ 5-7). Hegel se vuelve, por un lado, contra la separación de intención o disposición y hecho externo, por otro, contra un «conductismo» que niega la libertad de la reflexión frente a toda acción singular. Esta «teoría de la acción» es también el fundamento de su filosofía moral, la cual se dirige tanto contra la ética de la disposición como contra un mero consecuencialismo de los resultados de la acción. El individuo es libre y actúa éticamente, en la medida en que expresa las costumbres comunes, concebidas racionalmente en una «versión» propia, reflejada.

De estas reflexiones teóricas sobre la acción entra asombrosamente mucho en su confrontación con la fisiognómica. Frente a los intentos de separar las intenciones y disposiciones verdaderas del hombre de sus expresiones y acciones conscientes, Hegel objeta: «*El verdadero ser* del hombre es, por el contrario, su *obrar*; [...] éste es un asesinato, un robo o una acción benéfica o heroica, etc. y puede *decirse* de él lo que *es*» (192). El obrar es la fijación y revelación del hombre, mientras que sus meras disposiciones o intenciones deducidas son simples «opiniones» —tanto del observador como del actuante mismo, pues Hegel entiende las intenciones como opiniones sobre el propio obrar (193). Sobre los signos corporales del carácter así como sobre las intenciones se puede tener solo opiniones, mientras que sobre los hechos se puede tener un saber «intersubjetivo». Sin embargo, los hechos pueden también «invertir» las intenciones, sea por impericia del actuante o por malentendidos de los otros, circunstancias desafortunadas, etc. Por ello, el individuo no tiene que atribuirse el obrar como un todo; puede, por lo menos, distanciarse de aquellos efectos del obrar que se sustraen al propio control. Hegel explica estos problemas en la teoría de la acción de su posterior *Filosofía del Derecho*.[49]

49. Cf. Quante, *Begriff der Handlung* [*Concepto de Acción*].

En esa medida, la identificación de la intención «verdadera» con el obrar debe relativizarse. Aquí se trata de que la «objetividad» verdadera de la autoconciencia son sus hechos y sus obras, en los cuales el cuerpo tiene una participación «objetivable» —no se trata de una «huella» corporal de múltiples significados del carácter encubierto en las acciones.

Con ello no están ciertamente solucionados todos los problemas de una teoría de la acción. Si se entiende la acción como «conexión causal» entre lo interno y lo externo, entonces, como lo exige la moderna teoría de la acción, la «individualidad espiritual [...]» tiene que «ser, como causa, algo corpóreo» (194).[50] Hegel considera una serie de tesis sobre el órgano relevante para el origen espiritual de las acciones— cerebro, médula espinal, sistema nervioso, etc. Cerebro y sistema nervioso parecen poder ayudar al espíritu, en tanto que «sistema de movimientos, en el que se dferencia en momentos, pero permaneciendo él mismo libre en esta diferenciación» (195) más apropiadamente para la acción corporal. El cerebro es un «medio» de la «estructuración corporal», la cual en su figura parece participar tanto en la autodiferenciación espiritual como en el «ser» fijo del cuerpo. La forma del cerebro podría informar más adecuadamente acerca de las relaciones regulares entre «interno» y «externo», carácter y cuerpo.

Como un intento de esta naturaleza interpreta Hegel la «doctrina del cráneo» (frenología) de Franz Joseph Gall.[51] Vista desde la perspectiva actual, ella representa una mezcla entre teorías anticipadoras e ingenuo-especulativas.[52] A la luz de la moderna investigación de las regiones del cerebro, la hipótesis de Gall de que diferentes capacidades del hombre tienen «su sitio en partes diferentes e independientes del cerebro», no está fuera de lugar.[53] Pero dado que Gall supone que el crecimiento de las partes del cerebro obra sobre los huesos del cráneo adyacentes, emprende sus experimentos, en parte aventureros, de concluir de la

---

50. MacIntyre, *On Faces and Skulls*, discute la relación de Hegel con la explicación causal moderna de la acción. En Hegel solo los momentos subordinados de una acción serían asequibles a la explicación legal de la causalidad, porque las acciones serían esencialmente irrepetibles, caracterizadas por una referencia de situación única y su meta propuesta, relacionada con ellas.

51. Cf. la obs. de la edición en PhG (1988) y 595.

52. Cf. Fodor, 14-21.

53. Gall, *Prodromus*, 318.

forma del cerebro las disposiciones y propiedades del carácter. Hegel, apoyado en críticos contemporáneos, señala los defectos de explicación de esta teoría: no es claro cómo una acción mecánica entre cerebro y cráneo pueda unificarse con los procesos orgánicos de crecimiento en ambos «lados».

Para Hegel son francamente insostenibles las suposiciones sobre las relaciones regulares entre la forma del cráneo o la magnitud de las regiones del cerebro y los estados subjetivos —sentimientos, inclinaciones, hechos. Por un lado, porque no existen observaciones ni explicaciones comprensibles sobre las correlaciones entre magnitudes materialmente cuantitativas y los *qualia* de los estados mentales. Los «matices» de los sentimientos y los caracteres —de todos modos solo asequibles a la «psicología más sutil y el más sutil conocimiento del hombre» (200)— su conexión «holística» entre ellos y su naturaleza reflexiva (los sentimientos son siempre también sentimientos de sí) prohíben una filiación aislada a partes del cerebro o del cráneo. Por otro lado, no es posible un saber de leyes con carácter de pronóstico a causa de la «libertad del individuo» (202). Pues éste, gracias a sus decisiones, puede ser también «algo distinto de lo que originariamente y en el interior es y, con mayor razón aún, algo distinto de un hueso» (202). Hablar de «aptitudes» —hoy se habla de «disposiciones»— en lugar de una determinación conforme a reglas es, sin embargo, solo una «excusa», pues aptitudes que no se traducen en hechos, no son demostrables (simple «opinar»).[54]

En la plenitud de la observaciones irónico-sarcásticas de Hegel se encuentra una serie de argumentos que se discuten en el debate actual de la «filosophy of mind». Esto vale también para la tesis de la imposibilidad de leyes estrictas sobre los efectos recíprocos psico-físicos.[55]

Hegel tiene realmente conocimiento de que el propio Gall se defendió contra el reproche del materialismo.[56] Pero esta defensa le parece insuficiente. Aun cuando «el espíritu» deba ser «algo distinto de este hueso» (205) se lo entiende como existente en el sentido de una «realidad singular» o de una «cosa».

---

54. MacIntyre, *On Faces and Skullus*, 214, afirma: «Hegel here sides with Ryle in *The Concept of Mind* in his enmity to the notion of dispositions as causes of the actions that manifest them».

55. Cf. *Davidson*, 303 s.

56. Cf. la obs. de la edición en PhG (1988), 596.

De esta manera, el espíritu se encuentra ontológicamente en el mismo estadio que las otras cosas —en esa medida, la tesis de Hegel de que la verdad de la frenología sea el principio «el ser del espíritu es un hueso» (206), no es solo polémica. Hegel lo interpreta como un juicio infinito, que se supera a sí mismo. De acuerdo con su lógica un juicio infinito es tal que constata la «absoluta inadecuación de sujeto y predicado» —de acuerdo con el modelo «el espíritu no es un elefante» (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830) §173). El juicio positivo infinito «el espíritu es un hueso» —de manera más general: el estatus ontológico del espíritu es el de una cosa— contiene la contradicción de una identificación de algo que se excluye categorialmente. De este modo, visto lógicamente, el principio es un juicio no verdadero. Sin embargo, si se advierte esta contradicción en la concepción del objeto de la razón como resultado de su proceso de experiencia, entonces el principio obtiene una significación diferente. Él «completa» el resultado de la experiencia de la autoconciencia (206). Este resultado era la conciencia de la «unidad del yo y del ser» como categoría, es decir, como constitución de la realidad mediante conceptos y leyes de la razón.

La historia de la experiencia de la razón observadora hizo consciente esta «certeza carente de conciencia» de la racionalidad de las cosas: las cosas no solo son racionales, sino que la razón misma es cósica [*dinghaft*] (localizable corporalmente, dependiente en su realización subjetiva de órganos corporales). Que la razón misma no es meramente una forma o idea, sino «ser», realidad objetiva, yace, según Hegel, en su concepto. Pero esta realidad, en tanto debe entenderse como «inmediata, sensible» (207), es, al mismo tiempo, una inversión del cocepto de la razón. Pues la razón es autoconciencia, es decir, autodistinción y negación de las cosas, su «elaboración» pensante y práctica, como se desarrolló en el capítulo sobre la autoconciencia. La tesis de la existencia inmediata, sensible-material, de la razón es también un juicio negativo que se supera a sí mismo.

Pero ella contiene la verdad de que la razón se «escinde de un modo inmediato en sí misma y en su contrario, una oposición que precisamente por ello se supera de un modo igualmente inmediato» (207). La unidad de la razón con la realidad es tanto superación de la oposición como superación de la cosificación de lo espiritual. Ella no consiste en que el espíritu se en-

tienda como cosa material. Aquí se alcanza, más bien, de nuevo el otro extremo: las cosas no valen ya como «racionales en el fondo», es decir, constituidas y explicables mediante conceptos y leyes, ellas valen más bien como algo «negativo». Lo mismo que la autoconciencia originaria (capítulo IV), así también la razón pretende producir su unidad con las cosas mediante la negación de la figura inmediata de las cosas. Para la autoconciencia racional no se trata ya de la explicación de cosas observadas, sino de ella misma: ella «no quiere ya encontrarse de un modo inmediato, sino hacerse surgir a sí misma a través de su actividad» (206). Para ello, la «superficie» (208) de las cosas tiene que ser modificada y su esencia racional actualizada. Las figuras que pretenden demostrar esta concepción del objeto, son figuras de la razón práctica.

B. **La realización de la autoconciencia racional por sí misma**

El capítulo comienza con una introducción que contiene diferentes aspectos y tres sub-apartados: A) El placer y la necesidad, B) La ley del corazón y el desvarío de la presunción, C) La virtud y el curso del mundo. Hegel se ocupa allí con las «cosmovisiones» literarias y políticas del último tercio del siglo XVIII (Ilustración tardía, sentimentalismo, *Sturm und Drang* [Tempestad e ímpetu]). Pero previamente se indica la dirección y la meta de la autorrealización de la autoconciencia racional en el mundo social. Esta meta es una eticidad, en la que el individuo se «realiza» en las costumbres de un pueblo, es decir, encuentra en una cultura su sentido, cultura que puede comprender como una «obra» común.

Una dificultad del capítulo consiste que tal eticidad se había dado para Hegel ya en el mundo griego. Pero en ella no se reconocía a la autoconciencia del individuo el valor de su singularidad y la legitimidad de su examen crítico de las costumbres comunes. En el desarrollo de la autoconciencia a través de la filosofía griega y el cristianismo, esta unidad, por consiguiente, tenía que «perderse». La autoconciencia moderna entiende la «universalidad» de la razón únicamente como la razón práctica de todo individuo. «*No ha alcanzado aún esta dicha* de ser la sustancia ética, el espíritu de un pueblo» (212).

De manera diferente a como sucede en su posterior filosofía del espíritu objetivo, Hegel no sigue en su tratamiento fenomenológico de la razón práctica el proceso histórico-universal de la «escisión» de esta eticidad. Antes bien, separa de cierta manera la conciencia moderna de su origen antiguo y ve en los intentos de una comunidad racional constituida a partir del sujeto el «comienzo de su experiencia ética del mundo» (212). Ni la «oposición» frente a la «eticidad perdida» ni la «búsqueda» de ella pertenecen a la autoconciencia de estas figuras mismas. Solo ante el trasfondo del «concepto» filosófico de la razón práctica como eticidad, ellas aparecen como estadios previos fallidos de una unidad de subjetividad moderna y eticidad de la polis clásica.

Según Hegel, el desarrollo de este capítulo repite en el nivel superior de la razón el desarrollo de la conciencia (capítulo IV). Sin embargo, únicamente indica allí el rasgo general de la elevación de la autoconciencia individual, que se quiere realizar «en el otro», a la «razón universal». Esta razón es, por un lado, la «sustancia real» de las costumbres y normas del «espíritu de un pueblo»; por otro, la «unificación» de la autoconciencia de los individuos.

Al «concepto» de esta unidad de ser en sí y ser para sí de la razón la llama Hegel eticidad o el «reino de la eticidad». Pero esto es una anticipación del filósofo. Para las figuras que se han alcanzado en el «movimiento del examen», esto es solo un «espíritu interior», acerca del cual la conciencia no tiene claridad. Ella recorre primeramente un proceso de interpretaciones unilaterales de esta unidad: O bien ve en su razón individual la fuente única de intelecciones racionales en el orden ético, o bien abstrae el ser en sí de la razón en dirección a una «ley pensada», una *lex naturalis* (en la tradición estoica o escolástica) o a una ley moral kantiana. La «realidad acabada» del concepto de la «realización de la razón autoconsciente en la independencia del otro» o en la «libre coseidad de un otro» es, según este concepto previo, la «vida de un pueblo» (209).

En la vida de un pueblo se produce mutuamente, por así decirlo, la razón singular y la razón universal. La vida o el espíritu de un pueblo es, por un lado, la obra y el hacer de todos: «Este universal» es la «acción de ellos como singulares o la obra producida por ellos» (210). Pero, a la inversa, los individuos se hallan marcados en su conciencia por las costumbres y leyes de un

pueblo, piensan y actúan movidos por estándares y «modelos» comunes. Ellos se apropian de estos en un proceso de aprendizaje solo en el cual llegan a ser ellos mismos. Y se hallan luego en condiciones de interceder por esta vida común. Ambas cosas las caracteriza Hegel con el término fuerte de «sacrificar». «Son conscientes de ser estas esencias independientes singulares por el hecho de que sacrifican su singularidad y de que esta sustancia universal es su alma y su esencia» (209).

Los intérpretes y críticos de Hegel han absolutizado frecuentemente este último lado a costa del primero. Pero, para Hegel, se trata precisamente de la unidad de ambos. La razón es sustancia en el sentido de Spinoza y de Aristóteles: ella es «sustancia universal fluida», para la conciencia individual una «coseidad simple inmutable», pero ella, al mismo tiempo, «vive» en los individuos como «en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí». Los individuos, en tanto son estos «puntos» o sustancias singulares aristotélicas, son «en su absoluto ser para sí [...] para sí mismos» (209).

Hegel, por supuesto, no concibió estos «espíritus de los pueblos» en un sentido biológico o racista. Los consideró como manifestaciones particulares de amplias esferas culturales e históricas. En la *Filosofía del Derecho,* que contiene el único esbozo publicado por él mismo de su filosofía del espíritu, habla del «reino» oriental, griego, romano y cristiano-germánico —es decir, de las grandes épocas de la historia universal que se hallan marcadas por amplias formas del pensamiento e instituciones culturales, religiosas y jurídico-morales. Si bien lo sujetos de la historia universal son pueblos concebidos políticamente, estos mismos no son todavía individuos en una cultura común.

El problema de semejante unidad «orgánica» de individuo y espíritu del pueblo, en la que ambos se «producen» mutuamente y, como lo expone Hegel en la *Filosofía del Derecho*, se tienen mutuamente «como fin» (piénsese en el concepto kantiano de organismo), es, naturalmente, el de en qué medida el individuo puede influenciar la vida del pueblo por fuerza de sus propias convicciones, es decir, cambiar las costumbres e instituciones; y, ciertamente, no solo los individuos determinados, precisamente los «dominantes», sino toda «autoconciencia libre». Este problema se explica en los siguientes pasos de nuevo de la mano de

interpretaciones parciales, aparecidas en la historia, de la razón «práctica», es decir, moral, jurídica pero también social.

Hegel no da una solución completa, sistemática en la *Fenomenología*. Ella debe extraerse más bien de la *Filosofía Real* de 1805/6 (JSE III) y de la posterior *Filosofía del Derecho* (GPR) —si bien se discute si ella se da en el mismo estadio del desarrollo del pensamiento de Hegel.

En el «preámbulo» Hegel explica primeramente la unidad de individuo y espíritu del pueblo con base en la satisfacción de las necesidades producto de la división social del trabajo: «El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y solo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros» (210). En su posterior *Filosofía del Derecho,* Hegel llama a esta satisfacción organizada de necesidades mediante la división del trabajo y el intercambio el «sistema de las necesidades». Pero —a diferencia, por ejemplo, del *Derecho Natural* de Fichte de 1796/97 y del *Estado Comercial Cerrado* de 1800—, para Hegel no es necesaria una planificación estatal de la producción y la distribución. Tal planificación impediría al singular la libre elección y desarrollo de sus capacidades en «destreza». Con la economía nacional clásica de Adam Smith, Hegel cree en la *invisible hand* de los procesos del mercado, la cual fomenta el bienestar de todos a espaldas de los individuos que persiguen su propio interés —aunque, de acuerdo con la tardía *Filosofía del Derecho,* no sin fuertes agregados «político-sociales».

Pero, en lugar de este trabajo inconsciente para el bienestar de la comunidad, tiene que aparecer un trabajo consciente, «ético»: el individuo tiene que participar en la «obra» común mediante contribuciones deliberadas y públicas —si bien, para Hegel, en una forma mediada por organizaciones profesionales y estamentarias. Solo en la conciencia de participar en la obra común de la vida de un pueblo, el singular se libera de sus intereses egoístas y deviene «racional». Pero razón no significa aquí vivir autónomamente según leyes universales en lugar de vivir «heterónomamente» según la propia naturaleza, sino, más bien, «reencontrarse» en el otro y en las leyes y costumbres comunes: «Las leyes expresan lo que cada singular *es* y *hace*; el individuo no solo las reconoce como su coseidad objetiva *universal,* sino que se reconoce a asimismo en ella, o las reconoce como *singularizadas* en su pro-

pia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos. [...] En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo [...] ha alcanzado su *destino*» (210). Esto es, por supuesto, inaceptable para las doctrinas religiosas de los dos mundos, lo mismo que para las éticas de la aspiración, según las cuales el individuo debe buscar su destino únicamente en una aproximación infinita. Hegel se confrontará todavía con esto en los capítulos de la razón y del espíritu.

Sin embargo, para Hegel, no se había alcanzado en su tiempo la conciencia y las instituciones de un tal «pueblo libre». Hegel escribe este texto durante la irrupción prusiana contra las tropas napoleónicas. Sus ideas institucionales se hallan orientadas en esta época precisamente por las constituciones napoleónicas —sobre todo por las del norte de Italia. Posteriormente, en las lecciones sobre la *Filosofía del Derecho* de Heidelberg, se apoya, por el contrario, en la Constitución francesa de 1815 (GPR - Wa, 190), y en la *Filosofía del Derecho* de Berlín critica a Napoleón por haber despreciado las tradiciones culturales de los pueblos «libres» —España, por ejemplo— y haberles impuesto abstractamente constituciones racionales (*Filosofía del Derecho*, §274, adición).

Aquí, al comienzo del capítulo sobre la razón, se percibe solamente la idea general de Hegel de la razón ética: la plenitud ética en la vida de un pueblo se realiza arquetípicamente en la antigüedad, sobre todo en la polis griega. Pero en ella no se había desarrollado aún la reflexiona autónoma de los individuos. Dominaba una armonía «feliz» que no se veía «empañada» por la conciencia del valor absoluto de la libertad individual de la convicción. Pero la particularidad de determinadas constituciones y morales tampoco se medía por criterios generales de una razón práctica universal. El individuo era solo una «magnitud llamada a desaparecer» en el espíritu universal. (211).

A la inversa, en el desarrollo del espíritu de la época moderna, gracias a la Reforma, las guerras religiosas y la Ilustración «el individuo se ha enfrentado a las leyes y a las costumbres; estas solo son un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad; y el individuo es para sí, como este yo, la verdad viva» (211-212). Desde este punto de vista, la antigua armonía de individuo y polis es una «dicha» perdida e irrecuperable. El que esta «dicha» tenga que lograrse solo mediante esfuerzos individuales es, según Hegel, también consecuente

dentro del desarrollo fenomenológico. La razón observadora ha fracasado en sus intentos de ver realizada la razón en la realidad encontrada, y es arrojada de nuevo a la razón como «esencia interior». Pero ella ha entendido ya la razón como negatividad, autodiferenciación y modificación de lo encontrado mediante el obrar individual. La razón, por consiguiente, se halla ahora determinada como «conciencia práctica, que avanza hacia el mundo con que se ha encontrado con el fin [...] de devenir consciente de esta unidad de su realidad con la esencia objetiva» (212).

A estos intentos de «autorrealización» los llama también Hegel «experiencia ética del mundo». Ella es provocada por la búsqueda individual de la dicha. Hegel alude al tema literario: «de uno que salió a la búsqueda de su dicha». El individuo se comprende como individuo natural que quiere satisfacer sus impulsos y necesidades naturales y realizarse como singular en el mundo común y «gozar». Allí se hace en principio abstracción del significado constitutivo de lo «social» para la autoconciencia individual.

Pero la experiencia conduce de la autorrealización individual a la conciencia de deber reconocer el bienestar de todos en la propia razón y de realizarlo. Este es el objeto de la segunda figura («La ley del corazón»). La realización del bienestar universal no es entre tanto posible como autorrealización de los impulsos naturales, sino solo como autosatisfacción en la disposición de la virtud al sacrificio. Su intento por mejorar el mundo hace la experiencia de que la realidad tiene sus leyes racionales propias a las que debe confiarse el individuo actuante si quiere lograr sus metas.

Con ello se ha superado en una primera instancia la oposición entre el individuo y la realidad negativa, llamada a modificarse. El individuo «culto», liberado de su naturalidad, concibe la realidad no ya como «contrapuesta», sino como «medium de expresión» de la individualidad universal (clásica). Este es el contenido del tercer apartado del capítulo de la razón.

a. *El placer y la necesidad*

La experiencia de la razón práctica repite en un estadio superior la experiencia de la apetencia y la de la lucha por el reconocimiento. La conciencia del individuo que se realiza «tiende más bien a intuirse como otra esencia independiente llevando a

cabo plenamente su ser para sí» (214). Sin embargo, lo otro, en lo que y como lo que la conciencia se quiere intuir, se entiende desde un principio como independiente. El individuo racional no es ya, como en la apetencia, esencia autoconsciente viva, que concibe el mundo solo desde la perspectiva de la satisfacción de sus deseos. Él, por el contrario, parte de la certeza de «encontrarse» como independiente en una realidad independiente. Tampoco es consciente de sí como apetencia pura, sino como individuo corpóreo actuante.

El apartado «El placer y la necesidad» se acerca en cierta manera a las «teorías del cuerpo» de la última parte de la razón observante. La autoconciencia «tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto que primeramente solo tiene *para sí* y que no es aún algo que es» (214). Tampoco su propia existencia corpórea es todavía realmente «algo que es», si no se ha dado aún una existencia social en la conciencia de los otros. Para ello no basta el conocer ni tampoco el seguir leyes universales racionales. Hegel se sirve del hastío fáustico por el saber teórico, pero también de las reglas morales universales —las «sombras de la ciencia, las leyes y los principios» (271).

La Parte I del *Fausto* de Goethe se encuentra en todo el apartado en el trasfondo del «examen», pero también, como suponía Jean Hyppolite,[57] toda la tradición del hedonismo. El individuo fáustico «se precipita hacia la vida y lleva hacia su cumplimento la individualidad, en la cual surge Más que a construir su dicha, se entrega a tomarla y disfrutarla de un modo inmediato... toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano del mismo modo que ésta lo toma» (214). El que la realidad se acomode al individuo, que él pueda realizarse en ella, es precisamente la suposición «racional». Esta realidad es una realidad intersubjetiva, social pero ya no una vida natural. Él es un mundo en el que ha cobrado forma la unidad de subjetividad y ser (la «categoría») y en el que los individuos valen como independientes y autoconscientes. «Llega, pues, al goce del placer, a la conciencia de su realización, en una conciencia que se manifiesta como independiente, o llega a la intuición de la unidad de ambas autoconciencias independientes» (213).

57. *Genèse*, 272. Falke (1996, 222) supone aquí una referencia a la novela *Faust* de Max Klinger.

En este logro, en este alcanzar su fin, se produce de nuevo una experiencia que contradice a la «tesis» que debe confirmarse. En la realización de su fin, la autorrealización individual mediante la unificación placentera con el otro, la autoconciencia no se experimenta como singular, «sino más bien como *unidad* de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como *universal*» (215). En la tradición filosófica, el placer se ha entendido siempre —desde el *Filebo* de Platón— como disolución de los limites. Pero individualidad significa delimitarse de lo otro; la falta de límite del placer la contradice, tanto como el mezclarse con lo otro. En la época de Francfort (en los fragmentos sobre el *Amor*), Hegel había interpretado el pudor como una «irritación del amor a causa de la individualidad» (*Escritos de Juventud*, p. 263).

La inversión de la autorrealización buscada no yace solo en la unificación placentera, sino también en la hostilidad del mundo social frente a los amantes «sin ley», como Fausto y Margarita —representando a todas las parejas que desprecien las normas— tuvieron que experimentarla en su «tragedia». La autoconfirmación en el amor es «destruida» no solo por la pérdida emocional de la independencia, sino también por el poder discriminador y castigador de la sociedad, es decir, por la «esencia negativa». El individuo, que libre de todas las reglas y leyes éticas universales quería realizarse en la unificación placentera con el otro, experimenta su fracaso frente a los poderes del azar, pero también frente al orden de las leyes. Hegel alude aquí abiertamente a la tragedia de Margarita: El asesinato accidental de Valentín y el castigo de Margarita. La conciencia fáustica «experimenta el doble sentido que lleva implícito lo que obra, a saber, el haber *tomado* su *vida*; tomaba la vida, pero asía más bien con ello la muerte» (217). Puede también ponerse aquí como fundamento del texto una referencia general a la autoextinción permanente en el placer, como en el comentario de Hyppolite: «Dans toute jouissance, notre singularité, comme singularité, est anéantie, et nous mourons, nous nous consumons à chaque instant».[58]

La inversión de la intención individual no es solo el fracaso físico, sino también la incomprensión del orden social. Éste no es la confirmación racional del individuo, sino la «potencia sola-

58. *Genèse*, 273.

mente negativa y no concebida de la universalidad, contra la que se estrella la individualidad» (PhG, 217). Con ello se alude a la universalidad de las costumbres y las leyes frente a las que Fausto y Margarita fracasan.

Para Margarita, al menos, esta universalidad no es, sin embargo, un destino meramente extraño, sino que es entendido y en el fondo aceptado. Pero, con ello, esta conciencia deviene extraña para sí en su obrar. En este pensamiento (o sentimiento) del autoextrañamiento[59] descansa la «verdad» de que la universalidad de las costumbres y leyes, que se contrapone a la conciencia inmediata individual, «es su propia esencia». Mas esto no conduce todavía a la autosuperación del individuo —como posteriormente en la «virtud»—, sino a la certeza subjetiva de que la espontaneidad debería ser para todos la ley universal del obrar.

b. *La ley del corazón y el desvarío de la infatuación*

El segundo apartado de la parte B es mucho más difícil de clasificar en una determinada posición literaria o filosófica, que el primero. Algunos comentaristas han visto allí una confrontación con las «teorías del derecho natural del siglo XVIII», entre otros con Thomas Paine (PhG (1988), 598). Pero Hegel presenta la «ley» bastante irracional, sentimentalmente difusa, lo que difícilmente podía ser afirmado por Paine y sus contemporáneos del derecho natural. La referencia concierne más bien al «Cult du coeur» de Rousseau, es decir a *Julia, o la Nueva Eloísa* y a los escritos autobiográficos, y no a los de derecho natural de Rousseau. Pero Hegel tiene en primera línea a la vista determinados rasgos de los dramas tempranos de Schiller,[60] así como de la novela *Woldemar* de Jacobi. La novela de Jacobi, que influyó enormemente «la época del genio», está en el centro en el siguiente capítulo y, de manera más clara aún, también en el apartado sobre la moralidad del capítulo sobre el espíritu. Quizás piense Hegel también en el fracasado intento de Hyperion y Alabanda, del fragmento de novela *Hyperion*, de Hölderlin, de seguir la ley de su corazón.

---

59. «El pensamiento de ella misma como una esencia absolutamente *extraña* a sí» (217).

60. Cf. Hyppolite, *Genèse*, 275.

Esta figura de la «razón práctica» ya no parte simplemente de la autorrealización del individuo, sino de la realización de un universal en la autoconciencia individual, precisamente la «ley del corazón». Frente a ésta se halla la realidad como la «necesidad», hostil al individuo, de las relaciones sociales (el «orden violento del mundo»), la cual impide que todos los hombres puedan seguir la ley de su corazón: «La individualidad tiende, pues, a superar esta necesidad que contradice la ley del corazón, al igual que el padecer provocado por ella» (218).

Para el individuo no se trata ya meramente de su propia autorrealización sino del «bienestar de la humanidad». Pero él ve este bienestar en el hecho de que todos puedan vivir según la propia ley del corazón. Y de tal manera que cualquiera la sienta en sí y pueda vivir sin ajustarse a reglas universales. Dicho en la terminología de Hegel, ya anticuada para nosotros: sin la disciplina como mediación con las costumbres y formas de vida de los otros. «La realización de la esencia inmediata *no disciplinada* vale como la presentación de su excelencia y como logro del bien de la humanidad» (219). El orden existente o «poderoso», divino y humano vale, por el contrario, como «apariencia», porque no es portado por los «corazones», por las convicciones internas.

Como en el caso del placer, la realización de la «tesis de la verdad» en el obrar muestra aquí también sus contradicciones internas. La individualidad de la convicción interna y la universalidad de la ley no pueden unificarse en un obrar semejante. Ya el carácter público del obrar lo expone a diferentes interpretaciones y relaciones recíprocas con otros hechos y propósitos. En un hecho público ninguna intención individual puede conservarse inalterada, ella tiene que instaurarse en los órdenes existentes e intenciones de los otros y de esta manera es modificada.

Si la autorrealización espontánea ha de contener una «ley», tiene que asumir además la figura de un «orden público». Pero éste es sentido por los otros como opresión de la espontaneidad. El revolucionario, que «en sus actos expresa su ser para sí o su placer», no puede ajustar su convicción interna a las concepciones de lo demás sin autoextrañamiento. Pero, si no lo hace, entonces impone a estos sus «contenidos particulares», en los cuales los otros «no» ven «plasmada la ley de su corazón, sino más bien la de otro» (220). Por consiguiente, ellos se defienden contra él y se convierten para él en parte de la realidad opresora.

El individuo, que no busca el placer privado, sino el mejoramiento placentero del mundo, hace, entretanto, como la figura anterior, la experiencia invertida. El «orden divino y humano» opresor de los hombres no es una «realidad muerta», sino «animado por la conciencia de todos y como ley de todos los corazones» (221). Los otros toman parte en una vida social que, según sus criterios, está sometida. El individuo no puede hacer otra cosa que vivir conforme a las tradiciones y formas de vida comunes —también aquí Hegel vuelve a rechazar el solipsismo práctico. La realización de una razón, que no ve esta necesidad de la vida social y de un orden compartido por todos, tiene que fracasar. Ella conduce a una inversión de los propósitos y convicciones internos que Hegel caracteriza como desvarío y «demencialidad»: mediante su obrar el individuo crea un «orden existente y animado», en el que no reconoce sus propósitos, que le parece, por tanto, un orden opresor. Él «pertenece a una esencialidad doble, contrapuesta»: a la ley interna «absoluta» de su corazón y a la realidad externa de su obra, en la que se realiza a sí mismo como esencia social.

Él «resultado de su experiencia» es la «inversión interna de sí mismo»: su ley interior deviene en la realización de algo contra lo cual él se ha vuelto (el otro orden social opresor), y la realidad aparente extraña del orden social se convierte en su verdadera esencia, es decir, en la autorrealización social de los individuos.

No es claro si con esta inversión Hegel tiene a la vista, posiciones y figuras concretas. Con el concepto de «demencialidad» (280; 221) podría tener a la vista a Karl Moore del drama de Schiller *Los Bandidos,* cuya negación bienintencionada del orden opresor destruye al final a los «buenos» y a él mismo, en una crisis que raya en la locura, lo conduce a la percepción de un orden ético divino. La expresión «presunción» aparece en la novela de Jacobi *Woldemar* para caracterizar al héroe del título. «Presunción» significa allí el que alguien imponga su propia convicción contra al orden dominante, sin tomar en consideración la opinión de los demás. Woldemar cae también en una crisis de extrañamiento de sí mismo y de su entorno. Hegel piensa probablemente también en el tipo del revolucionario individual del 'Sturm und Drang' y del romanticismo temprano, que no puede unificar la auténtica realización de sus más íntimas convicciones, por un lado y la necesidad de una vida pública, común, por la otra, ni puede soportar esta separación.

La demencialidad yace en el hecho de que la conciencia se defiende contra su propia experiencia y se aferra a su posición inicial. Primeramente, al hacer responsable de la inversión del orden público y de la inversión de sus propósitos a otros individuos malos, los «sacerdotes fanáticos y orgiásticos déspotas» y su «inversión de la ley del corazón y de su dicha, para la desventura sin nombre de la humanidad defraudada» (222) Hegel polemiza aquí contra una crítica política del sacerdocio, si bien en el capítulo de la «conciencia desventurada» se halla implícita una especie de crítica religiosa al sacerdocio.

Esta crítica es aquí solo un autoengaño, la inversión se halla contenida en estas separaciones entre los conceptos privado y público, individual y universal —el corazón revolucionario es «en todos los lados lo invertido en sí y lo que invierte». El individuo quiere conservarse a sí mismo en su pureza, y al mismo tiempo, alcanzar validez publica, se tiene a sí mismo por fin como singular y «no-singular», se universaliza mediante su obrar y desmiente esta universalidad mediante su «corazón».

Si los individuos permanecen en su concepción privada de la ley del corazón, se llega a una lucha en la que cada cual quiere realizar *su* ley: «lo *universal* que está presente solo es, por tanto, una resistencia universal y una lucha de todos contra todos, en la que cada cual trata de hacer valer su propia singularidad, pero sin lograrlo, al mismo tiempo, porque experimenta la misma resistencia y porque su singularidad es disuelta por las otras, y a la inversa. Así, pues, lo que parece ser el *orden* público no es sino este estado de hostilidad universal en el que cada uno arranca para sí lo que puede» (223). La liberación revolucionaria de los «corazones» de los opresores conduce, por su parte, a una guerra civil o a un estado de naturaleza.

Pero Hegel no persigue aquí la problemática de la filosofía del derecho. De la experiencia de la caótica realidad social se sigue, antes bien, una nueva consideración de la relación de lo universal y lo individual. Lo universal, la realidad social, aparece por un lado como indiferente frente a las opiniones y luchas de los individuos, como el «curso del mundo» no afectado por ello. Su esencia consiste en la inversión de las intenciones y hechos individuales, en el «juego carente de esencia de la afirmación de las singularidades y su disolución» (ídem). Pero, por otro lado, permanece la experiencia de que los individuos se realizan

en el mundo social y público y llevan a cabo éste como su obra. La nueva concepción de lo verdadero de la razón práctica lleva a unidad estas dos partes: no mediante acciones, producto de la convicción, encaminadas a la liberación de la espontaneidad de todos, sino mediante el sacrificio por lo universal, se realiza el individuo. Este sacrificio es la «virtud».

c. *La virtud y el curso del mundo*

Al comienzo de este apartado, Hegel resume las constelaciones de individualidad y universalidad en las actuales figuras de la razón práctica. En el «Placer y la Necesidad», la «universalidad vacía» del destino y de la sociedad hostil se halla frente a la «individualidad pura» de la autoconciencia. En el intento de la realización de la «ley del corazón», por el contrario, la individualidad y la universalidad se encuentran unificadas en forma contrapuesta: el espontáneo liberador encarna su unidad inmediata, la sociedad, por el contrario, su contraposición (224 ss.). El «corazón» designa la intención individual de desarrollar para todos una «ley de la espontaneidad». Pero esto conduce a un caos de las buenas intenciones, es decir, a un todo o universal, que no permite el destacarse de los individuos.

En la tercera figura, la relación de los dos momentos de la individualidad y la universalidad llega a ser aún más compleja. Ambos son «unidad y contraposición de estos momentos o un movimiento de la ley y de la individualidad, la una con respecto a la otra, pero un movimiento contrapuesto» (224). En esta «contraposición», la individualidad vale como «lo llamado a superarse», y, por cierto tanto, por el lado de la conciencia como del mundo social contrapuesto. En la virtud, el individuo somete sus impulsos y deseos al obrar para lo universal. La independencia de la historia, del «curso del mundo», de las intenciones individuales, que se entendió anteriormente como «inversión», deviene ahora algo querido: la racionalidad universal del curso del mundo debe realizarse contra las falsas intenciones y los hechos de los individuos —«se deja lugar al *en sí* del curso del mundo para que éste pueda entrar en sí y para sí mismo en la existencia» (284).

El individuo virtuoso ejecuta el plan de la historia, es el agente del progreso. Errónea es, en cambio, la opinión según la cual el

curso del mundo consiste en un juego de propósitos y hechos individuales. La conciencia virtuosa tiene que luchar contra esta falsa conciencia. En irónicas metáforas describe Hegel esta lucha como una lucha de caballeros a capa y espada, a un lado la virtud, al otro el vicio. Pero se trata realmente de una lucha «moderna» entre el revolucionario y el reaccionario. Por el lado de la «virtud» se piensa, naturalmente, en Robespierre, si bien la Revolución francesa se vuelve tema solo más tarde. Sobre el «programa» de los adversarios se sabe algo solo al final del apartado: la virtud lucha por los «dones, capacidades y fuerzas» de los individuos que tendrían que ser realizadas en un orden racional.

Hegel, sin embargo, caricaturiza estos programas al final del capítulo como las «pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones». De manera vehemente polemiza contra las «palabras vacuas», que «elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada [...] una inflamación que agranda su cabeza y la de los otros, pero la agranda hinchándola de vacío» (229). Cabe dudar que con ello se aluda a los programas propagados por la Ilustración en las revoluciones del siglo XVIII, pero sí, en todo caso, a los discursos moralistas, «venidos a menos», que se habían vuelto edificantes. Su contenido se «presupone como conocido» en la «cultura de nuestra época» y se lo reemplaza por un «torrente de retórica» o de «referencia al corazón». Hegel pasa a esta polémica solo al final de la experiencia —quizá en alusión a la trivialidad en que habían caído las ideas de la Ilustración a lo largo del desarrollo histórico.

El otro lado, que ve el curso del mundo como juego caótico de hechos individuales, afirma, por el contrario, desde el punto de vista crítico de la virtud, el egoísmo de los individuos. Hegel también critica este punto de vista a causa de sus «vacuas mañas así como de sus sutiles explicaciones, que saben poner de relieve por doquier el egoísmo» (230). Tampoco aquí es claro qué tipo de posiciones históricas tiene Hegel ante los ojos. Podría pensarse, en principio, en figuras como Mandeville, el autor de la famosa *Fábula de las Avejas*, de 1714, o en otros escépticos frente a la virtud, defensores del egoísmo, Mas al partido hegeliano del vicio le falta la conciencia de los procesos de la «mano invisible» (*invisible hand*), que fomenta el bien común mediante los «vicios privados» (*private vices-public virtues*). Pero esto es precisamente lo que sucede en Mande-

ville y sus seguidores como, por ejemplo, Adam Smith. Hegel tiene también aquí a los ojos trivializaciones de las teorías del egoísmo.

La lucha termina en la superficie con un triunfo definitivo de los protagonistas del egoísmo y del curso del mundo indiferente a los propósitos racionales. Pero, de manera semejante a la experiencia del dominio y la esclavitud, también aquí se muestra que el partido triunfante no se mantiene realmente.

En los pasos siguientes de esta experiencia se explicitan problemas que, de acuerdo con Hegel, han aparecido en muchos movimientos «progresivos». Tanto el contenido de la razón histórica, el futuro estado [*Zustand*] racional de la sociedad, lo mismo que la forma de su realización, no son realmente independientes del «principio de la individualidad».

La razón o «lo universal» dependen de los hechos individuales, porque la realización de una sociedad en la que todos puedan desarrollar sus dones y capacidades, puede mostrarse muy diferente según la interpretación individual. Los buenos propósitos pueden también «ser mal empleados para hacer surgir una realidad» (227) que conduce a la «destrucción» del individuo. En nombre del desarrollo individual puede imponerse una rígida dictadura de bienestar social. La buena intención y el altruismo de los revolucionarios virtuosos no aseguran la realización del bien en sí.

Por el contrario, el revolucionario se apoya en la lógica de la historia y del progreso. Pero la concepción de la virtud contiene una contradicción entre la omnipotencia y la impotencia de la razón histórica. Ella, ciertamente, debe ser independiente de los hechos de los individuos, y, sin embargo, sin sus «ejecutores» y sin la lucha contra la «reacción» queda sin realizarse. Esto convierte a la lucha en una «finta» o en un autoengaño, porque aquello por lo cual se lucha, se cumple de todos modos. Las tendencias históricas no pueden, pues, combatirse realmente.

Hegel anticipa aquí un problema notorio del «materialismo histórico»; sus seguidores, aspiran, por un lado, al progreso mediante actividades revolucionarias y, por otro, pretenden que las «contradicciones» de la historia se desarrollen y agudicen. La «verdadera fuerza» de los revolucionarios reside en la «unidad de su fin y de la esencia del curso del mundo» o en el hecho de que «lo bueno es en y para sí mismo, es decir, se cumple por sí mismo» (227). En su metáfora del duelo Hegel describe un «ardid [...] por medio del cual puede el en sí bueno atacar astutamente por la

espalda al curso del mundo [o al partido reaccionario]» (228). Piénsese en su famosa metáfora de la filosofía de la historia acerca de la «astucia de la razón», es decir, del progreso de la razón mediante las acciones de los individuos concebidas de otra manera.

Pero el bien en sí y lo necesario del curso de la historia no se pueden separar de los hechos individuales que se dan en él. Para ello hay diferentes razones. Por un lado, las actividades de los individuos egoístas son también un despliegue de capacidades y dones. Por el otro, son también parte de la realización necesaria de lo bueno en sí. Esto universal y bueno, la razón en la historia, se realiza por medio de los hechos de los individuos. El bien «se halla inseparablemente confundido en todas las manifestaciones del curso del mundo como el en sí de él» (227-228). Por consiguiente, tampoco puede ser combatido: «Así, pues, allí donde la virtud prende en el curso del mundo hace siempre blanco en aquellos puntos que son la existencia del bien mismo» (227). La lucha metafórica adquiere aquí rasgos casi quijotescos: a la virtud no le está permitido luchar, sino que tiene que «mantener su espada sin mancha» y «proteger» las armas del enemigo «contra sí misma» (228).

De este modo, la virtud ha caído en la contradicción de tener que combatir aquello que es la realización del bien. Su contrario se halla libre de ello. Para ella, la individualidad moralmente libre es el principio, individualidad para la cual no «nada hay de subsistente y absolutamente sagrado». Ella puede, por consiguiente, combatir y modificar sin contradicción y tiene también el curso del mundo de su parte. Pues, para ella, el curso del mundo no es algo oculto, sino el juego de los individuos conscientes, la «conciencia despierta, segura de sí misma» (ídem).

Hasta ahí el resultado es un triunfo del curso del mundo y del partido reaccionario sobre la virtud: «El curso del mundo debería ser la inversión del bien, porque tenía como principio la *individualidad*; sin embargo, ésta es el principio de la *realidad*» (229). El curso del mundo deviene real gracias a los hechos individuales, y su «razón» es solo la conciencia que los individuos tienen de él. La realización del bien no es otra cosa que la conciencia que alcanzan los individuos sobre los acontecimientos históricos. El curso del mundo «invierte lo inmutable, pero lo invierte, de hecho, desde la *nada de la abstracción en el ser de la realidad*» (229).

La «concepción del mundo» propia del mejoramiento moral del mundo no es algo «real», sino un «crear de diferencias, que

no son». Ella es, como ya se mencionó, un «hablar pomposo» sin contenido claro. Hegel la contrasta con el concepto sustancial de virtud de la antigüedad: «La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo y como su fin un bien *real ya existente*; no iba, pues, dirigida contra la realidad como una *inversión universal* y contra un *curso del mundo*» (229). La representación de un bien que no puede articularse en derechos, instituciones, formas de vida y metas concretas de una comunidad, es vacía, es el manto del que el caballero de la virtud «se desembaraza como de un manto vacío» (230).

La tesis de que la individualidad tendría que ser sacrificada al bien universal como a una idea no realizada, es insostenible, pues «la individualidad es precisamente la *realización* de lo que es en sí». Ella, por consiguiente, no es vacía ni insignificante, sino, precisamente, la realización de un universal de costumbres comunes o del bienestar común, que se llevan a cabo de manera consciente y se manifiestan en los hechos. De esta manera «se vence también de este modo y desaparece lo que se enfrentaba como el *curso del mundo* a la conciencia de lo que es en sí» (230). Dado que en la experiencia no solo lo universal idealizado o el bien se mostró insostenible, sino que, al mismo tiempo, los individuos se mostraron como ejecutores de órdenes (reales) universales, se refuta también la tesis de la indiferencia del curso del mundo frente a los individuos que persiguen «caóticamente» su propio provecho.

Los revolucionarios virtuosos se sacrifican por una idea abstracta con un poder supuestamente determinante de la historia, mientras que los defensores de lo existente, por razón de la libertad individual, no ven los modelos sociales y las metas universales que, en parte, se realizan conscientemente, en parte se realizan inconscientemente a espaldas de los individuos. Lo universal, la razón de la historia se realiza entonces en el hacer y mediante el hacer de los individuos.

Pero el contenido de lo universal, de lo racional en la historia, eran los dones y capacidades de los individuos. El desarrollo y exposición de las capacidades, la autorrevelación, no la autoafirmación en lo otro o la reformación del mundo social, son el contenido de las figuras de la tercera parte del capítulo de la razón. La autoconciencia racional «sale lozana fuera *de sí* y no tiende *hacia un otro*, sino *hacia sí misma*. Por cuanto que la indi-

vidualidad es la realidad en ella misma, la *materia* del actuar y el *fin* del obrar son en el obrar mismo.[...] El elemento en el que la individualidad presenta su figura tiene la significación de limitarse puramente a acogerla; es simplemente la luz del día bajo la cual pretende mostrarse la conciencia» (232).

La tensión que reside y se desarrolla en estas figuras, es la que se presenta entre la universalidad, que «representa» el individuo —sea la de una humanidad clásica o de una razón kantiano-ilustrada— y la determinidad, por un lado, del individuo, y, por otro, de las reglas y contenidos que se siguen de esta razón.

C. **La individualidad que es para sí real en y para sí misma**

Las tres figuras de este capítulo son el «Reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma», la razón «legisladora» y la «examinadora». La primera tiene que ver con representaciones del autodespliegue o de la autorrealización en la obra artística y en la contribución a una idea o una «cosa». Históricamente puede tratarse de ideales de artistas e investigadores como Goethe (en este caso el *Wilhelm Meister* en lugar del *Fausto*) y los hermanos Humboldt.[61] En los otros dos apartados se trata de una determinada exposición o desarrollo de la filosofía práctica de Kant; aquí, los ejemplos están tomados claramente de la *Fundamentación* y la *Metafísica de las Costumbres*.

a. *El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma*

El solo título del capítulo plantea problemas a los comentadores.[62] ¿Debe entenderse el «reino animal del espíritu» en sentido

---

61. Hyppolite, *Genèse*, 287, supone con Bréhier, 742, que Hegel tiene aquí presente a los especialistas, profesores y artistas, que atribuyen un valor absoluto a su tarea. En consecuencia, con la experiencia de este apartado podría llevarse a concepto el tránsito de la autorrealización artística del individuo «formado multilateralmente» al «intelectual» postclásico que sirve científica, religiosa o políticamente a una causa.

62. Una vista de conjunto de las propuestas se encuentra en Shapiro. Gram, 328, remite a un pasaje del *Hiperión* de Hölderlin, en que el Hiperión denomina a los sabios que le rodean «reino espiritual animal» (I, Vol. Libro I, Hiperión a Belarmino 6, 19-23).

irónico-metafórico como sucedió con el duelo entre la virtud y el vicio? ¿Pretende Hegel con ello caricaturizar el ajetreo y la vanidad de la «industria del arte» o de los intelectuales? ¿Recurre al estado natural de la lucha de todos contra todos? ¿O tenemos que vérnoslas con una subordinación a la filosofía de la naturaleza?

Sea como fuere, Hegel establece un paralelo entre la autopresentación de la individualidad en el marco de su naturaleza determinada y la «vida animal» que —según la determinidad de la especie— se mueve y desarrolla en un elemento o biotipo, pero que, al mismo tiempo, conserva y expresa en ello su individualidad y el género (232 ss.). Una correspondencia con la vida animal es también mucho más acertada que las alusiones a la lucha por el honor —que Hegel nunca entiende como «animal»— o incluso al «devorar y ser devorado» de los intelectuales de la sociedad burguesa, tal como han leído el texto algunos intérpretes influenciados por Marx.[63]

Esta subordinación no puede suponerse tampoco literalmente, pues, a diferencia de los animales, que no saben de su individualidad ni de su especie, el individuo racional se pone como fin la presentación de su propia naturaleza en el obrar y en un producto permanente del obrar. Él lleva a cabo su «capacidad particular, talento, carácter, etc.». La realización de un fin es la traslación de algo existente solo en la conciencia a una realidad social. Ahí debe mantenerse la identidad del contenido pese a las diversas formas de lo interno y lo externo, del fin meramente representado, puesto en marcha y finalmente objetivado. Pero, ante todo, debe presentarse a los otros el propio carácter de manera no falseada y ser entendido éste también por ellos. También aquí vuelven a jugar un papel los presupuestos de Hegel de una teoría de la acción.

Partiendo de esta identidad del contenido, la autoconciencia racional no conoce ninguna diferencia entre saber y objeto. Es la conciencia de la «pura traducción de *sí misma* de la noche de la posibilidad al día de la presencia» y la certeza de que «lo que ante ella aparece ahora a la luz del día no es otra cosa que lo que antes dormitaba en aquella noche» (237). En este sentido, está «cierta de sí misma como absoluta compenetración de la

63. Cf. Shapiro, 231 s. y 235 (con referencias a Marx, Lukács y Kojéve). Lukács (593) ve anticipada en general, en este apartado, la relación de los individuos con las leyes de las «relaciones capitalistas de la mercancía».

individualidad y del ser» (237). Pero con la traducción de su carácter en la obra la conciencia lleva a cabo una experiencia que contradice a su certeza.

En principio, la experiencia de la imposibilidad de una autopresentación de la individualidad no afectada ni falsificada por las relaciones sociales se repite en un estadio superior. La obra, en la que deben desarrollarse y exponerse los dones y talentos de la individualidad, es «proyectada hacia fuera en una *subsistencia* en la que, de hecho, la *determinidad* de la naturaleza originaria se vuelve en contra de otras naturalezas determinadas y penetra en ellas, lo mismo que estas otras naturalezas se pierden en ella y se pierden en este movimiento universal como momento llamado a desaparecer» (238). Ya la necesidad de delimitar la propia individualidad de las otras es el comienzo de la falsificación, la cual se continúa mediante la interpretación de las otras, su reacción, su autoafirmación, etc.

Como sucedía con la «ley del corazón» realizada, también el carácter expuesto es para los otros una «realidad extraña». Frente a ella, ellos tienen que poner su propia realización (cf. 238 ss.). De esta manera se llega de nuevo a un «juego contrario» de «fuerzas e intereses». Pero si la obra depende de las interpretaciones de los otros y de la afirmación en un conflicto, entonces es dependiente de contingencias y, en lugar de presentar la individualidad como «consumada», la presenta más bien como «llamada a desaparecer».

Con esta experiencia se echa a perder la identidad de fin y realidad, interno y externo, obra y ser, etc. Hegel aclara que la oposición entre conciencia y ser o concepto y realidad, que «en las figuras anteriores era, al mismo tiempo, el comienzo del obrar», se ha mostrado aquí como «resultado» de la experiencia (239). Cuando el hecho no es expresión necesaria e inequívoca del carácter, cuando entre fin y medio, propósito y hecho, obra e interpretación, existe la relación de la contingencia, entonces es apropiado hablar de una indiferencia insuperable entre conciencia y ser.

De manera diferente a como sucede en las figuras anteriores, en las cuales la esencia de los *objetos* fue «defendida» frente a las formas contingentes de concebir, el individuo racional se afirma ahora en la esencia de su *fin* o «concepto» frente a la contingencia de la realización. Hegel ya no llama a esta esencia la naturaleza o el carácter del individuo, sino la «cosa misma».

Aquí se puede pensar, por un lado, en un fenómeno del obrar, a saber, el compromiso de los individuos con ideas o tareas que consideran importantes —sean de carácter político, científico o artístico. El que el compromiso con una cosa se halle estrechamente unido con el hallazgo y la expresión de un carácter es algo que puede tomarse de las novelas de Joseph Conrad, las cuales aparecieron un siglo después (cf. por ejemplo, *Nostromo, Herz der Finsternis* etc.). El concepto de la cosa, sin embargo, puede designar también un carácter universal de una «concepción del objeto», a saber, lo que es permanente en los hechos contingentes e individuales y en sus circunstancias y medios (240).

Tal significado es el que tiene la «cosa» o la cosa misma en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (WL II, 119 ss.). Aquí, en la *Fenomenología,* ella es un «estado de cosas», que yace a las determinaciones extrañas, aparentemente contingentes, algo que las mantiene unidas y le confiere significado.[64] Una tal cosa tiene «cualidades» cuasi «de sujeto»: ella se «expresa», «mantiene unido», etc. Esto es válido con razón para una cosa del obrar, la cual permanece idéntica en las diferentes maneras contingentes de su realización.

Por tanto, en la *Fenomenología,* la «cosa misma» es la «compenetración de la realidad y la individualidad» (240), o bien de la «individualidad y de la objetividad» (240). Los medios, circunstancias y acontecimientos tienen significado únicamente en relación con una cosa racional perseguida en múltiples actos. En este significado mediante y para el obrar del sujeto descansa, según Hegel, «la diferencia entre una *cosa* [*Ding*] y una *cosa* [*Sache*]» (241). Pero en estas cosas racionales se repite el «movimiento» de la certeza sensible y de la percepción.

Esto es algo que puede reconocerse en el siguiente desarrollo del «reino animal del espíritu» en la medida en que el intento de separar el «ser en sí», la esencia permanente de la cosa, de la realizaciones contingentes en hechos individuales, está condenado al fracaso. La «cosa» se convierte en un título vacío con el cual puede justificarse todo. El individuo puede «hacer suyo» cualquier «suceso del mundo» que le interese o también que de otro modo «no le atañe» (242), «identificarse» con él, como hoy

64. Por ejemplo, los procesos realmente históricos que se cumplen detrás de los procesos externos: surgimiento del Estado moderno, emancipación del individuo, etc.

se dice, y atribuirse esta toma de partido como un mérito. El interceder por una cosa, el puro «compromiso», se convierte en realización de la vida y en un fin en sí mismo de la individualidad, sin importar el contenido de la cosa. Ella es independiente de las contingencias del obrar externo de los individuos. Hegel describe y critica aquí un activismo y decisionismo, que nos es familiar por los debates intelectuales de la segunda mitad del siglo XX: un compromiso humanista, que intercede por todo tipo de movimientos y grupos, independientemente de sus metas y hechos concretos, independientemente del logro o fracaso de las «obras» planeadas. Esencial para esta actitud espiritual es la honradez, la intercesión sincera, altruista, por una cosa. Pero esta honradez «no es tan honrada... como parece» (243). Pues para el individuo no se trata meramente de la cosa, sino también y sobre todo de su propio obrar o al menos de su toma pasiva de partido.

Para el individuo «se trata del obrar y afanarse» (243), la cosa debe ser «su» cosa. Lo que interesa aquí a Hegel no es el desenmascaramiento —por lo demás criticado por él— de todo compromiso como algo referido a sí, sino de la superación de la distinción del «en sí» de la cosa y el hecho realmente contingente. La relativización de todas las formas externas de los fenómenos —tales como el «verdadero» socialismo independiente del real— y la inmunidad de la cosa frente a los medios y obras, es deshonesto. Así como el carácter se revela en sus hechos, asimismo se refleja la cosa en los hechos y obras de los individuos comprometidos con ella. Pero esta verdad no es todavía reconocible para la conciencia «comprometida». Ella se atiene, por el contrario, a la distinción entre la cosa misma y las intenciones y hechos de los individuos que los llevan acabo. Sin embargo, precisamente por esta vía, a partir de la realización de la individualidad en la toma de partido honesta por las cosas se da un «juego» de engaños recíprocos.

La polémica exposición de Hegel del «reino animal del espíritu» como ocupación recíproca e hipócrita por las cosas y obras puede leerse como una crítica de la «industria literaria» que, evidentemente, no era diferente a lo que es hoy. Aún hay artistas y críticos, ambos orientados supuestamente por las obras pero, en verdad, orientados por una vanidosa autopresentación. En algunos pasajes Hegel parece haber anticipado ya la «estructura de lo público» en la época de los medios.

Pero esta polémica tiene un trasfondo del orden de una teoría de la acción. La idea de realizar algo por propia voluntad comprende diferentes aspectos de lo privado y lo público, de lo universal (objetivo) y de lo personal, que no pueden unificarse en el plano de una comprensión abstracta del obrar racional. Quien quiera llevar a cabo una cosa, considera su propio obrar como algo carente de importancia, otros podrían hacerlo de la misma manera o mejor. De otra parte, no puede diferenciar entre su propio punto de vista privado y la cosa misma, y, por tanto, tiene que entender toda crítica o toda intervención de los otros al mismo tiempo como un ataque a la cosa. De esta manera, los otros se ven engañados, pues evidentemente, para el individuo no se trata meramente de la cosa, sino de su propia opinión y realización.

Pero cada uno no puede limitarse a su cosa, pues una cosa (no un deseo meramente personal) tiene un carácter universal. Llevarla a cabo es una tarea de todos. Se llega de nuevo, así, a un conflicto sobre la opinión correcta y el medio correcto acerca de las cosas. En este respecto cada uno se siente engañado por el interés propio del otro.

Lo que experimentarán los individuos «orientados por la cosa» en este engaño mutuo es la indistinción de cosa y hacer, así como de obrar individual y universal: «La conciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales y, en ello, la experiencia de lo que es la *naturaleza de la cosa misma,* a saber, que no es solamente cosa que se contrapone al obrar en general y al obrar singular [...], sino una esencia cuyo ser es el *obrar* del individuo *singular* y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato *para otros* o una *cosa*, que es cosa solamente como *obrar de todos* y de *cada uno*» (245). Nadie puede conocer por sí solo y llevar acabo aisladamente cosas independientes de las opiniones, propósitos y hechos privados. Ellas son objeto de un obrar universal. Pero ¿cuál es el criterio que permita determinar lo que la cosa exige o lo que es racional? Este es el objeto de los dos siguientes apartados.

b. *La razón legisladora*

La razón práctica, que se contiene en todas las leyes válidas, es un nuevo estadio de la unidad de autoconciencia y ser. Lo

nuevo «verdadero *es* y *vale* en el sentido de *ser* y de *valer en* y *para sí mismo*; es la cosa absoluta» (246). Dicha validez no es una realidad cosificada ni meramente «intelectual», como las magnitudes o leyes matemáticas. Ello tampoco es para Hegel una relación meramente intersubjetiva o comunicativa, pues la validez de una ley moral significa precisamente independencia de aprobación individual o «certeza». La razón práctica, por otro lado, no significa dominio sobre la autoconciencia individual, sino vínculo y satisfacción al mismo tiempo: la autoconciencia «ya no puede ni quiere ir más allá de este objeto, ya que en él es cerca de sí misma: no *puede*, porque ese objeto es todo ser y todo poder» (246). Este «objeto» tiene la estructura del sujeto como diferenciación inmanente, pues él es, al mismo tiempo, la simplicidad carente de diferencia de la validez moral o de la ley moral y la diferenciación en leyes particulares.

La autoconciencia del individuo es la comprensión, la reflexión, el «ser para sí», de esta «cosa» moral. No la ha imaginado o inventado, sino que la sabe inmediatamente en la conciencia moral o en la «sana razón..., que sabe de un modo inmediato lo que es justo y bueno» (247).

Tampoco en Kant la autonomía significa la conciencia de la libertad de elección respecto a los mandatos morales, sino la conciencia de la participación inmediata en la razón suprapersonal, quizá también (en caso de que hayan otros seres racionales), en la razón sobrehumana que se contiene en estas leyes. También para Kant hay una conciencia cotidiana («común») moral, a la que le están dadas estas leyes sin «sutilezas», y la filosofía moral solo tiene que rechazar las falsas fundamentaciones de ello (como, por ejemplo, mediante el provecho propio o el mandato divino). En este capítulo Hegel tiene por objeto precisamente esta afirmada conformidad con la «sana razón moral». Se examina la pretensión de que existen mandatos morales inmediatamente claros, al tiempo que concretos y universales. A manera de ejemplo se presentan un deber incondicionado o perfecto, a saber, el de decir la verdad, y un deber amplio o imperfecto, el del amor al prójimo. Deberes perfectos son, según Kant, aquellos cuyo no cumplimiento está prohibido, imperfectos (o meritorios) aquellos en los que está permitido.

Lo que quiere mostrar el «examen» que hace Hegel de estas leyes, que por momentos parece «sofístico», es el carácter in-

sostenible de la concepción de lo moral como un sistema de leyes simples, racionales. Leyes morales no son principios universales sobre contenidos concretos necesarios, tal como las entiende la conciencia moral. La máxima de que cada cual debe decir la verdad, significa en el fondo: «*cada cual debe decir la verdad, con arreglo al conocimiento y a la convicción que de ella tenga en cada caso*. Pero, con ello, lo *universal necesario*, válido *en sí*, que esta máxima se proponía enunciar, más bien se invierte, convirtiéndose en algo totalmente *contingente.* En efecto, el que se diga la verdad queda confiado al hecho contingente de que yo la conozca y pueda convencerme de ella; lo que vale tanto como afirmar que debe decirse lo verdadero y lo falso mezclado y revuelto, tal como uno lo conoce, lo sepa, lo supone y lo concibe» (248).

Esta exposición podría rechazarse si se supone en Hegel una confusión entre veracidad y verdad objetiva. El mandato de la veracidad vale aparentemente sin restricción; en cambio, nadie está obligado a expresar una verdad objetiva, pero desconocida. No es claro, sin embargo, lo que significa la prohibición de la mentira o el mandato de la verdad: ¿además de la veracidad significa el deber de esforzarse cuanto sea posible por conocer las circunstancias verdaderas? De acuerdo con Hegel, este «mejoramiento» de la máxima contradice completamente a la inmediatez que se requiere para los mandatos de «una sana razón moral»: «La sana razón debía tener de modo *inmediato* la capacidad de enunciar la verdad; pero ahora se dice que *debía saber* la verdad, es decir, que no sabe enunciarla de un modo *inmediato*» (248). Del precepto que manda enunciar de manera incondicionada e inmediata un contenido determinado, se origina lo «contradictorio» de saber algo indeterminado (lo verdadero en cada caso).

Es claro que Hegel no refuta aquí el precepto kantiano de la prohibición de la mentira como contradictorio en sí, sino que critica una determinada conciencia moral: los simples mandatos incondicionados no son en verdad órdenes inmediatas de hacer algo determinado. En sí están referidos en forma gradual y múltiple a la situación y las circunstancias. El deber incondicionado deontológico puede ser formulado también de manera condicionada y «moralmente conforme a la situación» (cuando estás convencido de algo de acuerdo con los mejores esfuerzos

que te son posibles). Contiene gradaciones (mejores esfuerzos, suficientemente convencido, etc.), que involucran probabilidades y (relativamente) trazo arbitrario de límites.

En el mandato del amor al prójimo pueden señalarse contingencias y gradaciones subjetivas similares. Se debe valorar lo que para otro hombre es bueno o su «bienestar» y lo que lo perjudica —ahora o siempre. Se añade a ello además que su caridad espontánea debe ponerse en relación con el orden jurídico y social de un Estado. Hegel insinúa aquí su concepción, desarrollada en la *Filosofía del Derecho*, de acuerdo con la cual solo la ayuda institucional del Estado puede darle al cuidado del bienestar de los individuos un fundamento sólido y duradero, ayuda frente a la cual la caridad privada es algo efímero: «El obrar de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado —una acción en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas si vale la pena hablar de ello» (249). Este pensamiento subyace a la mal llamada «superación» de la moralidad en la eticidad de la tardía *Filosofía del Derecho* (cf. Siep, *Was heisst...*).

Tampoco el precepto del amor al prójimo establece acciones inmediatamente aconsejables. No tiene un contenido que sea «en y para sí», sino solo contenidos condicionados y un deber indeterminado: «tales leyes se mantienen en el terreno del *deber ser*, pero carecen de *realidad* y no son *leyes,* sino solamente *preceptos*» (249). Allí resuena la crítica de Hegel a la concepción kantiana de la moral como un deber ser irrealizable; pero también aquí resulta significativo la comprensión inmediata de las leyes morales como indicaciones para la acción válidas incondicionalmente, al tiempo que universales y concretas. Parece hallarse implícito un concepto de «ley» de tipo legal-natural, como sucedía con los conceptos de la *lex naturalis* tanto en la ética estoica medieval como en la de la modernidad temprana. Pero si se quiere considerar las diferencias individuales y circunstanciales del saber, de las representaciones de la felicidad y de los órdenes sociales y, sin embargo, aferrarse a una estricta validez universal, entonces esta universalidad puede darse solo en la forma de las *leyes*: los preceptos morales tienen que poder ser pensados y queridos como leyes universales. Su universalización no puede conducir a contradicciones.

c. *La razón que examina leyes*

Este es el punto de partida de la tercera figura de la razón «para sí real» que se realiza por sí misma. Ya desde su título aparece como acuñada sobre la formulación kantiana del imperativo categórico como el precepto del examen de toda máxima de la acción con miras a su conformidad con una ley universal. Pero Hegel entiende esta conformidad como una libertad universal de contradicción, tal como fue entendida en la filosofía moral prekantiana. En Kant, sin embargo, el que tenga que ser posible querer que una máxima sea principio de una legislación universal, significa evidentemente más: ella tiene que poder pensarse como principio dentro de un sistema de leyes para seres racionales. Queda por saber si es posible un tal sistema sin mayores excepciones sobre la naturaleza de estos seres y sobre los contenidos de su querer.[65]

Según Hegel, la razón que examina leyes pregunta, por el contrario, si el contenido de un mandato (o sea: no de toda máxima) es libre de contradicción en el sentido de «igual a sí mismo» o «tautológico». «Igual a sí mismo» significa evidentemente también: considerado por sí, «aislado», no referido a otros mandatos o fines (251).

El ejemplo suyo para tal examen es la propiedad, esto es, la «pregunta si debe ser una ley en y para sí el que exista *propiedad*» (251). Considerada en sí misma, sin relación alguna con otros fines (como, por ejemplo, la utilidad), el concepto y el mandato de la propiedad cumple el criterio de la libertad de contradicción. Pero su concepto contrario, la ausencia de propiedad, sea como falta de dominio o como comunidad de bienes, cumple también el criterio. Los dos juntos no pueden permitirse ni mandarse —en el mismo orden jurídico.

Si se entienden estos mandatos o instituciones no «como determinidad simple», sino que se diferencian los momentos de su significado y justificación, entonces *ambos* se tornan contradictorios. En favor de la falta de dominio o de la comunidad de bienes habla el «pensamiento de que se atribuyese fortuitamente la posesión de una cosa a la primera vida autoconsciente que se presentara, con arreglo a sus necesidades» (251). Pero este

65. Críticamente sobre ello Ricken, 97 ss.

pensamiento «no coincide consigo mismo». Estos dos momentos de la «necesidad» y lo «autoconsciente» resultan incompatibles en esta justificación. Las necesidades aparecen espontáneamente y pueden ser pasajeras. Pero a la «naturaleza de la esencia consciente» pertenece la representación de sus necesidades en la «forma de la universalidad», es decir, de manera que las necesidades típicas aparecen siempre de nuevo dentro de «toda la existencia». Quiere asegurar su satisfacción mediante un goce «permanente», es decir, mediante una propiedad disponible.

Pero de la misma manera se pueden mostrar también contradicciones en el significado y la justificación de la propiedad. Ellas se remontan, como sucede en la ausencia de propiedad, a los momentos de la singularidad contingente y la universalidad permanente. La propiedad debe ser usada y, al mismo tiempo, permanecer, debe sustraerse a otros y, sin embargo, debe ser reconocida por ellos, es decir, debe ser al mismo tiempo exclusivamente individual y universal. También el propietario debe valer, al mismo tiempo, como individuo excluyente y como sujeto universal del derecho.

Hegel, sin embargo, no ha demostrado que estos momentos no pueden unificarse mediante una regulación de la propiedad. Si se agrega además su propia teoría de la propiedad de la *Filosofía del Derecho*, puede decirse entonces que el concepto de la propiedad sin «desarrollo» carece de significado, pero que en su desarrollo aparecen momentos contrapuestos —por ejemplo, pretensión de las necesidades y de la voluntad institucional, del grupo (familia, estamento) y del singular—, que tienen que ser niveladas en un sistema jurídico diferenciado. Este sistema contiene en Hegel tanto formas de la propiedad privada exclusiva como de la comunidad de bienes (familia) y de las intervenciones «sociales» en la propiedad privada.[66] Sin embargo, la cuestión acerca de la libertad de contradicción de determinadas leyes no contribuye a la fundamentación y desarrollo de tal orden jurídico concreto —así como tampoco la libertad de contradicción dice nada acerca de la verdad de principios teóricos (352).

El conocimiento de que el examinar solo saca a la luz la contingencia de los contenidos de los mandatos examinados —tanto ellos como su contrario son posibles— significa, sin embargo, algo más para la conciencia moral. Las leyes dadas inmediata-

66. Cf. Siep, *Verfassung*, 298 ss.

mente en la conciencia moral inmediata no pueden mostrarse como necesarias y universales a través del procedimiento del examen. Ellas se hallan tan bien fundamentadas como su contrario. El resultado es también aquí un resultado escéptico. Con ello su «dar» se convierte en un acto arbitrario y su seguimiento en una obediencia frente a un legislador arbitrario —como sucede en el campo de la tiranía política: «Ese inmediato legislar es, por tanto, la temeridad tiránica, que convierte la arbitrariedad en ley y la eticidad en una obediencia a ésta» (253).

La experiencia de la razón examinadora hace que fracase toda la suposición de la razón moral presente en la individualidad, pero independiente, al mismo tiempo, de su arbitrio.

La estabilización kantiana de la «sana razón moral» la expone precisamente, tras el examen hegeliano, a su inseguridad escéptica. Pero el resultado puede ser interpretado de manera positiva por el filósofo mismo —y entonces la experiencia representa el tránsito al «espíritu». Esencial en esta interpretación es el hecho de que la validez incondicionada, independiente del individuo que examina llega a unirse con la diferencia y el «movimiento» de los significados, con contextos sociales, tipos de situación, etc. El acento descansa allí en la «supraindividualidad» del corpus de las leyes, costumbres e instituciones.

El contenido de la razón moral tiene que ser independiente de la conciencia inmediata de los individuos «dadores» y examinadores. Él es «una ley eterna, que no tiene su fundamento en la *voluntad de este individuo*, sino que es en y para sí, la absoluta *voluntad pura de todos*, que tiene la forma del ser inmediato» (253). Pero, al mismo tiempo, esta «esencia espiritual» de la ley no es una realidad extraña a los individuos. Las leyes de esta voluntad o de esta razón moral son «pensamientos de su propia conciencia absoluta, pensamientos que ella misma *tiene* de un modo inmediato» (253). Ella, sin embargo, no tiene estos pensamientos como individuo que cree u opina de un modo inmediato, sino como un individuo tal que «se ha superado como singular» y ha llegado a ser la «autoconciencia inmediata de la sustancia ética».

Las leyes morales no valen, por tanto, por el hecho de que sean confirmadas por la razón autónoma del individuo, sino que el individuo es racional gracias solo a su conformidad con estas leyes. Él tiene un «*comportamiento* claro y simple hacia ellas. *Son* y nada más». Mas esto es una forma de moralidad que no es ca-

racterística del individuo moderno, que solo confía en su propia razón, sino de la eticidad antigua: «Por eso estas leyes valen para la *Antígona* de Sófocles como el derecho *no escrito* e *infalible* de los dioses» (254). La eticidad simple de un orden válido de costumbres y del derecho independiente del examen individual es para Hegel una posición más cercana a la verdad que la moderna conciencia de la autonomía. «Que lo justo sea esta determinación o la contrapuesta se determina *en* y *para sí*; yo podría, para mí, erigir en ley la que quisiera o ninguna y, desde el momento en que comienzo a examinar, marcho ya por un camino no ético» (255).

Precisamente por medio de esta relación «clara», que no cuestiona, el individuo no se separa de las leyes éticas, ni es dominado por algo extraño, sino que es «su *sí mismo* y su *voluntad*». Pero la esencia de la autoconciencia es un distinguir, diferenciar y negar. Este carácter tiene que mostrarse también en su pertenencia a la «sustancia ética». El individuo autoconsciente tiene que poder encontrarse en las «diferencias» o en la «articulación» del orden ético y éste tiene que ser conocido como condición necesaria de la «unidad de la esencia y de la autoconciencia» (254). Cómo se halla constituido este orden, es algo que en la *Fenomenología* solo puede conocerse por indicios y solo tras un camino que discurre por muchas exposiciones unilaterales y experiencias inversas de una «historia universal de la eticidad» interpretada filosóficamente.

(BB) EL ESPÍRITU
VI. EL ESPÍRITU

Con el tránsito hacia el espíritu se alcanza una cesura en la *Fenomenología*. Hegel lo aclara suficientemente en la introducción a este capítulo. El espíritu es la «esencia que es en y para sí [...], que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma» (259). Este autoconocerse no se concluye realmente al comienzo del capítulo, recorre una vez más una serie de fases de desarrollo, pero que ahora no son ya «figuras de la conciencia», sino «figuras de un mundo» (261).

¿Sigue la *Fenomenología* a partir del capítulo del espíritu otro método completamente diferente? ¿No se trata ya de una historia de la experiencia de la conciencia? Esta es una tesis que

frecuentemente se asume en la investigación. Que sea acertada, es, como ya lo expresé en la explicación del prólogo, improbable, por el hecho de que Hegel en este texto, escrito tras finalizar la obra, utiliza el concepto de «experiencia de la conciencia» aún para toda la obra. También en el capítulo del espíritu se llega al desarrollo de contradicciones entre concepciones del objeto y del saber o de la acción. Como fundamento de las figuras epocales se muestran, como antes, dicotomías conceptuales, que se tornan insostenibles o cuyos términos se transforman unos en otros.

¿Qué es lo que cambia entonces con el capítulo sobre el espíritu? Que aquí tenemos que ver con «figuras de un mundo», parece significar que se trata ahora de desarrollos históricos. De hecho, las figuras del espíritu pueden interpretarse como una sucesión de épocas desde la «época trágica» de la Grecia temprana, hasta la «concepción moral del mundo» de la Alemania postrevolucionaria y postkantiana.

El capítulo sobre la religión comienza luego la serie, una vez más, con un comienzo esencialmente temprano en las las religiones orientales. El concepto hegeliano de religión comprende además toda la cultura de los pueblos, en la medida en que se da en ella una verdad absoluta y un objeto absoluto. Contrario a ello, las figuras del espíritu que se explican antes del capítulo de la religión en la *Fenomenología* son (abstracción hecha del conflicto «teórico» entre la Ilustración y la fe cristiana), mayormente figuras del espíritu objetivo» (en la terminología posterior de Hegel) —es decir, figuras del mundo social, de la acción ética y de la conciencia moral.

Dado que también las figuras actuales han tomado en cuenta experiencias de épocas históricas —tales como el desarrollo del cristianismo medieval o de las ciencias experimentales modernas— resulta difícil verificar realmente en el texto esta diferencia entre «figuras de la conciencia» y «figuras de un mundo». En todo caso, puede decirse que con las figuras actuales se trata, en efecto, de aspectos unilaterales de una cultura. Sin embargo, no es fácil ver que la Edad media estuviera caracterizada más unilateralmente por el cristianismo que Roma por su sistema jurídico. Sea como fuere: dado que los aspectos unilaterales actuales fueron ordenados en una secuencia sistemática que conduce al espíritu, pudieron ser expuestos también en una serie

sucesiva que no siempre correspondía a la sucesión histórica. Esto ya no es posible con el comienzo del capítulo del espíritu.

¿Qué significa que las figuras actuales pertenezcan a una conciencia, que «se diferencia todavía de la sustancia como algo singular»? (259) ¿Se trata hasta ahora, como suponen algunos intérpretes, de experiencias individuales? ¿En qué sentido podría ser entendido el destino de la fe judeo-cristiana premoderna («conciencia desventurada») o el de la ciencia experimental moderna («razón observante») como experiencias individuales? Solo cabe suponer que las convicciones subyacentes a las posturas espirituales parten de la diferencia ontológica entre la subjetividad —instanciada solo en los individuos— y la realidad, precisamente también la realidad social. Esta realidad era ontológicamente de una especie fundamentalmente diferente al sujeto individual.

Hemos dicho antes que Hegel, de manera similar a otros filósofos actuales (como Davidson y McDowell) pretende superar el dualismo ontológico entre un reino de los conceptos o de la subjetividad y una esfera externa a lo conceptual (material, sensible, en sí). No hay nada externo, solo hay formas diferentes de despliegue y de sucesos de la «red» de conceptos: en la intuición o en el pensamiento, en la conciencia, en la naturaleza o en la cultura. Sin embargo, estas esferas no están dominadas solo por el *logos*, las leyes o las categorías, sino también por el pensarse a sí (aristotélicamente expresado: el *noesis noeseôs*) o la subjetividad. La realidad propiamente dicha no es solo conceptual sino prioritariamente el devenir consciente, la reflexión de los conceptos.

Hegel busca exponer en su Lógica que tal reflexividad pertenece ya al desarrollo del significado (diferenciación y «entrelazamiento») de los conceptos. Pero, para conducir las posiciones convencidas del dualismo a esta «verdad», resultan mucho más obvias aquellas «realidades» que pertenecen a la esfera de lo social, lo cultural, lo institucional. Al menos *antes* de la separación moderna del yo «autónomo» de toda realidad, también de la social, era su subjetividad una obviedad: el individuo se entendía como momento de un pueblo, cuyas costumbres, leyes, representaciones de virtud, incluso su conciencia común personificada en el «dios de la ciudad», eran algo vivo en él, dominaban su obrar y su pensar. El que lo espiritual pueda existir solo o primariamente en los individuos, es una convicción históricamente secundaria. Ella fue dominante en la modernidad europea —hasta el «individua-

lismo metódico» de las ciencias sociales modernas, para las cuales pensar y obrar solo podía atribuirse a los individuos.

El concepto y las figuras del espíritu objetivo tienen para Hegel una importancia argumentativa particular en relación con su tesis ontológica y epistemológica fundamental acerca de la estructura conceptual *y* subjetiva de la realidad —social y natural— externa al individuo. Su intención no es reconducir toda teoría a los poderes e intereses sociales (así sean «intereses del conocimiento»), como creen algunos intérpretes, sino la explicación de «fenómenos» en los que se muestra claramente la estructura fundamental de la realidad, a saber, ser el autoconocimiento de los conceptos y la autorreflexión de algo espiritual «objetivamente existente» (pueblo, constitución, «cultura»), estructura que, según Hegel, ha desaparecido «recientemente» de la conciencia.

Las «huellas» históricas del dualismo fueron seguidas por Hegel en los primeros capítulos de la *Fenomenología*, los cuales pertenecían a la genealogía de la modernidad. La convicción de que fuera del sujeto individual hay una objetividad, una coseidad, una sustancialidad material no-subjetivas o un incognoscible en sí, ha dominado las figuras anteriores de la conciencia, la autoconciencia y la razón, bien que en diferentes formas y grados decrecientes, no las experiencias de los individuos singulares. En la medida en que tales convicciones teóricas son, en efecto, formas unilaterales de pensar que, de acuerdo con Hegel, presuponen el espíritu completo —un espíritu que comprende individualidad, socialidad [*Sozialität*] cultura y naturaleza—, puede él afirmar que «todas las figuras anteriores» son «abstracciones» del espíritu. A partir del concepto completo del espíritu, que se encontraba activo en las figuras unilaterales y en sus exámenes de sí, lo mismo que en la actividad del filósofo que las ha expuesto, es válido, en efecto, que «ellas [*sic* las figuras anteriores] son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares» (260). Ellas son solo «apariencia» (ídem) porque el concepto completo del espíritu no está consciente en ellas. Solo a partir del capítulo del espíritu comienza un desarrollo interno de la «verdadera» realidad —bien que el mismo transcurre aún a través de teorías unilaterales y formas «abstractas» de la autocomprensión cultural. Pero, por ahora, demos un vistazo a la estructura del capítulo.

De acuerdo con las diferentes numeraciones del índice, el capítulo es el sexto de ocho marcados con números romanos —o, según las letras latinas, el segundo capítulo de la tercera parte (C), que comprende Razón (AA), Espíritu (BB), Religión (CC) y Saber Absoluto (DD). Es el capítulo más extenso de todo el libro. La introducción diferencia el Espíritu de la Razón y da una mirada previa sobre el desarrollo; las tres fases principales se ocupan del espíritu «verdadero», del espíritu «extrañado» y del espíritu «cierto de sí mismo».

En la «razón» como una fase en las concepciones de la verdad y del objeto de la *Fenomenología,* permanece aún formal la convicción de la unidad de la objetividad y la subjetividad. La conciencia «se diferencia todavía de la sustancia como algo singular, y o bien estatuye leyes arbitrarias, o bien supone que tiene en su saber, como tal, las leyes tal y como son en y para sí; y se tiene como su potencia enjuiciadora» (259). En el espíritu, por el contrario, como ya se ha visto, el saber y el obrar de los individuos es solo la autoconciencia del orden ético mismo. El espíritu es «el *sí mismo* de la conciencia real, a la que se enfrenta, o que más bien se enfrenta a sí misma, como *mundo* real objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo ha perdida toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo» (259).

El espíritu es, por tanto, un orden que se cambia y se produce a sí por el obrar y el pensar de los individuos, el cual es, al mismo tiempo, independiente de los individuos. Se modifica mediante los propósitos y los hechos de los individuos, no directamente, sino solo a través de procesos colectivos e «históricos». En esa medida es, por un lado, independiente de los individuos *singulares*, que mediante su obrar consciente y su comportamiento inconsciente, producen modelos de comportamiento comunes u obedecen leyes. Por otro, este orden es también independiente de las «acciones» *colectivas* de grupos, pueblos y épocas, en la medida en que estos no determinan ni tampoco pueden conocer, frecuentemente, su «rol» histórico. El filósofo, sin embargo, puede reconocer allí una especie de «providencia», a saber, la «lógica» de un proceso, que se desarrolla hacia la libertad y autoconocimiento del espíritu. Las «fases» de este proceso se pueden hacer comprensibles en lo sucesivo con las categorías de una lógica y una semántica especulativas.

De este espíritu dice Hegel en la introducción al capítulo VI que «todas las figuras anteriores son abstracciones» (260). Como tales figuras nombra luego (según los capítulos A, B, C y la posterior Introducción a la Fenomenología en la *Enciclopedia*), la conciencia, la autoconciencia y la razón. Estas abstracciones o momentos «existen» solo en él. Son aspectos de este orden independiente, consciente de sí mismo. Filosofías, concepciones de la naturaleza, concepciones prácticas del mundo etc., son, por un lado, momentos carentes de autonomía de una «cultura». Por el otro, son aspectos de la «verdad» completa de la razón autoconsciente que se sabe como realidad objetiva. En este respecto, desde el punto de vista alcanzado del espíritu, pueden ser considerados como su autoconocimiento unilateral. Hegel los caracteriza precisamente como «momentos» aislados «del análisis» del espíritu mismo (260). La razón es allí la conciencia de que la realidad independiente de la autoconciencia tiene la estructura y los momentos de la subjetividad, es decir, es un orden de pensamiento inmanentemente diferenciado. Pero esta estructura es diferenciada todavía de la autoconciencia y su certeza de sí inmediata y su juicio «privado». La razón de la realidad no está presente en el individuo y tampoco en los fenómenos del mundo social y sabida como tal: «Esta razón que él [*sic* el espíritu] *tiene* es intuida, finalmente, por él como la razón que es o como la razón que es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; *es* el espíritu, es la esencia *ética real*» (260-261).

La «verdad» del espíritu, con la que comienza su propio desarrollo, no es aún, sin embargo, toda la verdad. Llama la atención que Hegel comience el desarrollo del espíritu con el «espíritu verdadero». Dos interpretaciones se ofrecen para ello: por un lado, el desarrollo no comienza aquí con una certeza subjetiva, con un «tener por verdadero» del individuo, sino con una concordancia de la convicción individual y lo válido públicamente. Las costumbres de un pueblo valen y son sabidas como tales, no son tenidas ya por verdaderas *porque* tengan un fundamento subjetivo de validez. La reflexión, la certeza subjetiva, se desarrolla primero a partir de esta concordancia no cuestionada. La segunda interpretación parte de que en esta primera figura el *telos* del desarrollo, la concordancia de las costumbres y convicciones está ya prefigurada: entre lo públicamente válido y la vida habitual, por un lado, así como entre la reflexión subjetiva y la

certeza, por otro, debe dominar una concordancia duradera, «fijada por la reflexión», pero no dependiente del examen permanente. El examen de la conformidad a derecho de las costumbres y las reglas tiene que convertirse él mismo en procedimiento público asegurado, que sea acompañado, sin embargo, por un examen de conciencia y un proceso de formación común filosófico-religioso. En la *Fenomenología,* esta meta no se logra en el capítulo del espíritu, sino solo en el capítulo de la religión y la filosofía («saber absoluto»). Sin embargo, ya en 1805 Hegel había subordinado estos capítulos a la filosofía del espíritu en sentido amplio, y los concibió posteriormente como su última parte bajo el título «espíritu absoluto».

Aquí, en la *Fenomenología,* el capítulo del espíritu abarca las figuras del posterior «espíritu objetivo»: eticidad, derecho y moralidad. Pero, mientras en la posterior *Filosofía del Derecho*, la eticidad sigue al derecho abstracto y a la moralidad, el desarrollo comienza aquí con la eticidad. Sin embargo, considerado históricamente, [comienza] con su forma «ingenua» antes de la emancipación del sujeto. Hegel se apoya aquí en la antigua tragedia griega (Esquilo y Sófocles). Con esta exposición histórica se vinculan reflexiones sistemáticas sobre la familia y su relación con el Estado, así como con la esencia de los sexos. La misma conexión de exposición histórica y sistemática caracteriza el tratamiento del derecho privado como el «espíritu» determinante del mundo romano. En éste, como lo formula Hegel, la eticidad «desciende a la universalidad formal del derecho» (261). En el derecho romano de la persona y su disposición privada sobre las cosas, la autoconciencia individual se convirtió en contenido de las costumbres universales. Pero, por causa de ello, la vida pública perdió sus metas comunes y sus formas de vida vinculantes. El espíritu se escinde de nuevo en un espíritu público y privado, objetivo y subjetivo-reflexivo.

En la segunda forma del espíritu esta oposición se convierte en una oposición de dos «mundos» o reinos: en un mundo del más acá objetivo de la cultura pública y uno del más allá que se desenvuelve en el «elemento del pensamiento», el «mundo de la fe». En este apartado intermedio Hegel expone el desarrollo de la cultura europea desde el mundo medieval feudal hasta la Revolución francesa. Pero en esta exposición se encuentra entretejida una vez más un tema sistemático de la eticidad: la relación

de la sociedad de la división del trabajo, productora de «riqueza» (en la terminología de la *Filosofía del Derecho*: la sociedad civil) y el Estado.

Pero, de manera diferente a como sucede en la *Filosofía del Derecho*, estas «potencias éticas» no son expuestas aquí como aquellas que hacen valer la reflexión moral y el derecho del singular. Por el contrario, en ellas se profundiza, hasta el extrañamiento, la oposición entre la libertad subjetiva y los órdenes sociales. El individuo deviene consciente —históricamente en la Reforma y la Ilustración— de su capacidad y su derecho a la intelección. Sobre ésta, a diferencia del capítulo de la razón, descansa por su parte una cultura enteramente ético-moral: la moral, la religión (deísmo) y el orden social de la Ilustración.

Ésta, sin embargo, es una cultura de la relativización creciente de todo lo «existente», tanto en el sentido ontológico como en el moral. Esta relativización y «confusión» de todas las diferencias conduce finalmente de nuevo a una subjetivización de la comprensión de la realidad espiritual: «El reino separado y extendido al *más acá* y el *más allá* retorna a la autoconciencia, que ahora, en la *moralidad*, se capta como la esencialidad y capta la esencia como sí mismo real» (261). La moralidad aparece aquí entonces como la suprema forma del espíritu. Pero la reconciliación alcanzada en la moralidad entre la eticidad pública y la convicción personal es para sí, de nuevo, carente de contenido y abstracta. Debe ser complementada mediante una configuración conceptual y públicamente activa de los momentos del espíritu, como la expone la religión. De ahí que la historia de la cultura, en tanto que desarrollo y autorreflexión del espíritu, se repita una vez más en el capítulo sobre la religión. Solo las culminaciones de ambos desarrollos producen en la consideración filosófica el saber verdadero del espíritu o el «saber absoluto».

A. **El espíritu verdadero. La eticidad**

En los dos primeros apartados de este capítulo, Hegel da una interpretación, en parte sistemática, en parte histórica, de la relación de eticidad familiar y eticidad estatal orientada sobre todo por la tragedia griega. Se refiera ante todo a la *Antígona* de Sófocles, pero también a la *Orestiada* y a los *Siete contra Tebas* de Es-

quilo. El proceso histórico, que Hegel interpreta sobre el trasfondo de tensiones y «experiencias» sistemáticas, conduce al hundimiento de la polis griega en el mundo romano, cuya propia «eticidad» se halla determinada por el derecho romano. La contradicción interna de una comunidad limitada al derecho privado es el objeto del tercer apartado bajo el título «Estado de derecho».

a. *El mundo ético. La ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer*

En este apartado no se habla todavía de una experiencia. Al final se dice: «El reino ético es, así, en su *subsistir*, un mundo inmaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión. Y, asimismo, en su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en otra, de tal manera que cada una de ellas mantiene y produce por sí misma la otra. Las vemos, ciertamente, dividirse en dos esencias y en su realidad; pero su oposición es más bien la confirmación de la una por la otra» (272). Las dos potencias o formas de la realidad son dos formas diferenciadas de la integración del singular en las costumbres incondicionalmente válidas de un grupo.

En la familia el singular es fin del cuidado y la solidaridad mutuos. Hegel dice aquí que «la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la sensibilidad ni el comportamiento del amor» (264). En la familia, la solidaridad debe ser permanente e independiente de sensaciones contingentes, también tiene que ser un deber. En la *Filosofía del Derecho* Hegel habla del «amor ético-jurídico» (*Filosofía del Derecho* § 161, Adición). Ella es válida para el miembro de la familia como un todo o «universal», no solo para las necesidades singulares, sino para la vida toda y también, como dice Hegel en relación con Antígona, con el «muerto, que, saliendo de la larga serie de su existencia dispersa, se encuentra en una configuración y se ha elevado de la inquietud de la vida contingente a la quietud de la universalidad simple» (265).

A este deber incuestionado, que no se asegura por reclamaciones jurídicas, de solidaridad a lo largo de la vida, y que se extiende más allá de la vida, con los miembros de la familia, lo llama Hegel la «ley divina». Allí el concepto «divino» es seguramente también expresión del hecho de que la institución de la

familia no se remonta a asociaciones racionales, sino a las fuerzas de la naturaleza y su interpretación en el mito y en la religión.

La otra forma de la eticidad es la comunidad o la «ley humana». Aquí el singular es, en sus derechos como ciudadanos y persona del derecho privado, fin de las actividades públicas: «La comunidad puede, pues, de una parte, organizarse en los sistemas de la independencia personal y de la propiedad, del derecho personal y del derecho real» (267). Pero ella debe subordinar estos sistemas a su propia subsistencia y, además de ello, «sacudiros de vez en cuando por medio de guerras». A los individuos, que a causa de la independización de las instituciones del derecho privado y de la propiedad «se desgajan del todo», la polis —más tarde el Estado— tiene que «darles a sentir...», de esta manera, «su señor, la muerte» (267-268).

Ya en el temprano escrito de Jena *La Constitución de Alemania* (cf. TWA I, 461-551), Hegel remontaba la disolución del antiguo imperio en los asaltos de los ejércitos revolucionarios al provecho propio y las relaciones jurídicas privadas entre individuos o estamentos y el Estado. La guerra como instrumento de moralización de los ciudadanos es una idea vieja —desde Platón es vista la virtud cardinal de la valentía, en lo esencial, en el ánimo guerrero y el sacrificio por la propia comunidad. Aún para Kant, la forma caballeresca de las guerras del pasado, aunque no ya la de los ejércitos modernos, tenía una función moralizadora.[67]

Hegel expone las dos «leyes» o formas del espíritu ético en su diferenciación interna. A la estructura de la familia pertenecen tres «relaciones»: la del hombre y la mujer, la de los padres y los hijos y la de los hermanos. Hegel las expone como un «movimiento viviente». Las dos primeras relaciones las había expuesto ya en los proyectos de filosofía del espíritu de los años precedentes de Jena —en una confrontación con la teoría aristotélica del Oikos— como un proceso del conocerse a sí mismo en el otro.[68] En el niño se torna «objetiva» para los padres su propia unión. Pero, de acuerdo con la *Fenomenología*, las dos relaciones naturales y éticas —marcadas por la institución de la familia y sus deberes— se encuentran en una tensión. Solo en la relación de los hermanos como la del hermano y la her-

67. *Sobre la paz perpetua*, 365.
68. Cf. Siep, *Der Kampf*, 174-192.

mana, el reconocimiento mutuo es «puro y sin mezcla de relación natural» (269).

Hegel relaciona evidentemente su interpretación de *Antígona* con una tesis universal sobre las relaciones naturales y éticas en la familia. Sus exposiciones sobre los diferentes roles familiares (madre, hija, etc.) así como sobre el carácter de la apetencia, de las emociones y de la conciencia del hombre y la mujer son tan diferenciadas como convencionales.[69] No se aparta de la «antigua» distribución «europea» de roles, sino que busca fundamentarla en la subordinación de ambas formas de la eticidad a las «autoconciencias naturalmente diferentes de hombre y mujer». La «esposa sigue siendo la directora de la casa y la guardadora de la ley divina» (270), es decir, del orden y los deberes de la familia. El hombre, por el contrario, posee «como ciudadano la fuerza autoconsciente de la universalidad» (269).

Entre ambas formas de la eticidad y los dos sexos existe una tensión que en el proceso de emancipación del individuo se convierte en oposición. En el mundo ético, históricamente en la época de la Grecia arcaica y clásica, la eticidad se encontraba en una armonía en completa tensión: «Las esencias éticas universales son, por tanto, la sustancia como conciencia universal y esta sustancia como conciencia singular; tienen como realidad universal al pueblo y la familia, pero tienen como su Sí mismo natural y como su individualidad actuante al hombre y la mujer» (271). La relación entre estas formas de la eticidad es en este estadio «un quieto equilibrio de todas partes», y el todo es «un mundo inmaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión» (272).

Hegel ve alcanzado en este mundo ético el «fin» que la razón buscaba realizar en vano en sus figuras. Muestra (271ss.) cómo todas las intenciones tanto de la razón observadora como de la razón práctica se cumplen aquí. Y, ciertamente, en una forma que ya no separa el sujeto y lo «encontrado» y que tampoco deja surgir conflicto alguno entre la intención privada del singular (como el placer, la ley del corazón y la certeza de la virtud) y las reglas y poderes del mundo social. En lugar de los «mandatos insustanciales» de la razón legisladora aparecen los vínculos y los deberes concretos de familia y Estado, que representan una

69. Una confrontación crítica con la metafísica hegeliana de los sexos en este apartado se encuentra en Mills.

«pauta de examen plena de contenido y determinada en ella misma» de «la conducta» (271).

Esta plenitud y armonía dependen de la equiparación del principio masculino y femenino, que en forma racional es un silogismo. En ambos «extremos» necesarios, la ley divina (mítica) y la humana o la familia y el Estado (ciudad-estado), se debe alcanzar de manera diferenciada una «unificación del hombre y la mujer» (272), en la familia bajo el primado de lo femenino, en el Estado bajo el de lo masculino. Pero el «silogismo» de esta forma de unificación, invertida en cada caso, es aún contingente en la eticidad antigua. Pues ni el hombre ni la mujer llegaron a ser conscientes de su subjetividad humana universal o razón y de los derechos relacionados con ello. De ahí que no entiendan completamente la «lógica» del otro orden ético respectivo, sino que se identifiquen plenamente con el «propio», la familia o el Estado. Esto conduce al desarrollo trágico de la «acción ética».

b. *La acción ética. El saber humano y el divino, la culpa y el destino*

Hegel no explora aquí toda acción «éticamente buena» o «moral», sino una «fase de la cultura», en la que el obrar del singular se identifica plenamente con el orden del grupo (familia o ciudad) que le está dado previamente, pero que también le es «evidente». El carácter particular de la acción ética es la incondicionalidad y la decisión: «Pero la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer y está decidida a pertenecer ya a la ley divina, ya a la ley humana» (274). Mediante esta identificación clara y unilateral, la otra ley se torna inesencial para ella, quiere imponer la primacía de su ley y «someter por la fuerza» la «realidad contrapuesta» (274). Por causa de sus seguidores incondicionales ambas leyes entran «en conflicto». Pero el autor ético se torna culpable, pues «como conciencia ética simple se ha vuelto hacia una ley y renunciado a la otra, infringiendo ésta con sus actos» (276).

Esta ofensa e inseparabilidad de ambas leyes es algo no sabido por el autor. El provoca una venganza oculta, como muestra Hegel en la inclusión de la *Orestiada* en su exposición, orientada por lo demás por *Antígona*. La experiencia del actor trágico es la experiencia de la pertenencia a la ley que ha ofendido. En Antí-

gona es la experiencia del sufrimiento lo que conduce al reconocimiento de la culpa. Ya en Frankfurt Hegel había interpretado la tragedia con su experiencia de la separación de la comunidad como alternativa a la relación de ley y castigo.[70] Mientras que la última permanece como una relación de dominio de lo universal sobre lo particular, la experiencia de la ofensa de la comunidad y, por causa de ello, de la escisión de ella, es el comienzo de una inversión del autor mediante el reconocimiento de su culpa.

Aquí, en la *Fenomenología*, la reintegración en la comunidad ética se experimenta como autonegación y pérdida de sí. Por un lado, mediante la disolución de la decisión, la ruptura de la convicción ética, por el reconocimiento de la ley contrapuesta. Pero, por el otro, mediante el sometimiento de la ley divina de la familia, ley para la cual la individualidad es el fin supremo. El triunfo de Creonte sobre Antígona es el triunfo de la comunidad ordenada jurídicamente sobre la familia y sus leyes no escritas de la solidaridad.

Pero este triunfo, que quizá Sófocles entendió como triunfo de la eticidad de la polis sobre las fuerzas míticas y demoníacas del pasado, es para Hegel una perturbación del «verdadero» equilibrio entre estado y familia. «Mientras que la comunidad solo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea su enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la feminidad» (281). La «feminidad en general» es el principio del primado de la familia sobre el Estado. En una intrépida visión de conjunto sobre los intentos de las mujeres de subordinar el Estado a los intereses de la familia, sobre todo en la monarquía europea, Hegel considera como «eterna ironía de la comunidad» (281), el que un Estado, que no permita a la familia su libertad, se convierta en víctima del egoísmo de las familias.

El conflicto entre individualidad y eticidad estatal es también decisivo, a los ojos de Hegel, para la disolución histórica de la eticidad griega en el Imperio romano y su eticidad formal, el derecho. La polis griega no soporta ni hacia adentro ni hacia fuera una individualidad que la combata. Tal como lo muestra el destino de Sócrates, la subjetividad rota, dudosa y reflexionante no resulta unificable con la validez incuestionada de las leyes y costumbres. Para el joven Hegel (de Berna), tanto Sócrates como Jesús esta-

70. Cf. Pöggeler, *Tragödie*.

ban a favor de la liberación de la subjetividad autónoma, que buscaba una justificación racional, de la mera positividad de leyes dominantes, que descansaban en la autoridad y la costumbre.

Sin embargo, la identidad de los ciudad-estados se halla vinculada a tradiciones particulares y condiciones naturales. La polis no disponía de órdenes jurídicos universales que pudieran integrar otras tradiciones y pueblos. Por esta razón su existencia se encuentra enteramente vinculada a la contingencia de los grandes individuos y de la fortuna de la guerra: «Como el ser allí de la esencia ética descansa sobre el vigor y la dicha, está *ya decidido* que aquélla se ha ido a pique» (282). Se va a pique en una comunidad que, si bien no contiene una «sustancia ética», sí contiene un orden jurídico universal, el Imperio romano del mundo. Este orden jurídico se halla orientado precisamente por la individualidad de la persona jurídica. Las diferencias naturales cuentan allí tan poco como las diferencias de las tradiciones y culturas. Precisamente por esta vía, el Imperio romano es capaz de integrar una plenitud de culturas y religiones diferentes.

c. *El Estado de derecho* [Rechtszustand]

La tercera parte del capítulo «Espíritu verdadero» muestra que también en el imperio romano, el paradigma de un Estado limitado al orden del derecho privado, *no* se cumple la integración de los órdenes particulares y universales así como de las demandas y estatales. En la historia romana ve Hegel una correspondencia con el desarrollo del estoicismo y del escepticismo sobre el terreno histórico-político. El principio que vale en el derecho romano es la persona como autoconsciente, como pensante, es decir, como «puro uno vacío». Sin embargo, solo pocos individuos alcanzan este status, los que son ciudadanos plenos y cabezas de familia. Según Hegel, por causa de la juridización [*Verrechtlichun*g] pierde la familia su verdadera función ética. También respecto a los miembros de la familia la persona se relaciona como propietario. El elemento de lo «femenino», de la solidaridad emocional y tradicional, se pierde por ello en la familia. «Como el escepticismo, el formalismo del derecho carece, en virtud de su concepto, de un contenido propio, encuentra ante sí un múltiple subsistir, la posesión, y le imprime

la misma universalidad abstracta que aquél y que le da el nombre de *propiedad*» (284).

En el principio de la persona la autoconciencia, como singular, ha llegado a ser realidad social. Pero de un principio tal no se puede desarrollar una «articulación» de una comunidad ni costumbres e instituciones vinculantes. «Por tanto, este uno vacío de la persona es, en su *realidad*, un ser allí contingente y un moverse y obrar sin esencia, que no alcanza consistencia alguna» (284). En un orden social determinado por este principio no hay costumbres concretas, metas comunes ni autocomprensión común. La esencia de este orden espiritual es la contradicción de que, «en sí», el individuo, en tanto persona jurídica, debe ser «todo», pero, fácticamente, se convierte en un juego desamparado de luchas de potencias y de luchas «ideológicas». Hegel ha ilustrado esto en el mundo romano, sobre todo en el Imperio, pero, al mismo tiempo, ha visto en ello un principio permanente de la sociedad moderna, cuando ella limita el Estado a la protección del derecho privado.[71]

Dado que el derecho no está en condiciones de regular de manera efectiva las relaciones sociales y trazar límites y metas al egoísmo de los individuos, se llega en la historia romana, según Hegel, a la concentración del poder real en un único individuo todopoderoso, el emperador. Sin embargo, las convicciones comunes se reducen a las tradiciones y religiones locales, a «potencias espirituales», que se combaten unas a otras. Resulta difícil determinar si Hegel, al referirse al «caos de las potencias espirituales» que «en salvaje orgía se lanzan unas contra otras con loca furia destructora» (285), halla pensado en los conflictos de las religiones y sectas helénicas, tal como posteriormente los describió Flaubert en el *Versuchung des heiligen Antonius*, o en las sublevaciones y guerras limítrofes entre Roma y los pueblos sometidos. En todo caso, a esta comunidad le faltan convicciones, costumbres y metas comunes, que vayan más allá de los fines contingentes (asegurados jurídicamente) de los individuos y de los intereses y convicciones de grupos. Así se llega, finalmente, a la tiranía del individuo poderoso, honrado como un dios, y, con ello, a la inversión del principio de la libertad jurídica de cada persona. El poder

71. El debate moderno sobre comunitarismo y liberalismo gira asimismo en torno a la reducción del fin del Estado a la protección del derecho privado. Cf. Honneth y Brunkhorst/Brumlik.

del imperio no descansa en la «*unidad* del espíritu», sino en la «violencia destructora que (*sic* el señor del mundo) ejerce contra el sí mismo de sus súbditos enfrentado a él» (286).

Esta es seguramente una visión unilateral de la historia romana. Hegel hizo más justicia a la cultura e historia romanas en sus lecciones posteriores sobre filosofía de la religión y filosofía de la historia. En la *Fenomenología* se trata, en lo esencial, del derecho romano como la verdadera contribución de Roma al desarrollo del espíritu ético, a la unidad de la libertad individual y de las costumbres e instituciones que están a la base de un Estado. Pero el descubrimiento de los derechos de la persona es, al mismo tiempo, la disolución de la armónica eticidad de la polis y, dado que no contiene un principio duradero de la articulación de constitución y costumbres, conduce a la inversión de su intención: del establecimiento de la libertad jurídica resulta la «realidad extrañada» (286) del dominio universal.

B. **El espíritu extrañado de sí mismo. La cultura**

Al espíritu «verdadero» de la identificación inmediata de individualidad y orden ético o institución sigue el espíritu extrañado. Su exposición en la *Fenomenología* es una de las más extensas y, una vez más, un capítulo ricamente articulado (véase el índice). A pesar de la celebridad que el concepto de extrañamiento ha obtenido sobre todo a través de Marx, el contenido de este capítulo es mucho menos conocido que aquellos de las primeras partes del libro, sobre todo el capítulo de la autoconciencia. Se mostrará también que Marx podría vincularse con pocos aspectos del concepto hegeliano de extrañamiento.

Este concepto tiene además en Hegel un significado mucho más positivo que el concepto de extrañamiento tanto de su «sucesor» Marx como de su «predecesor» Rousseau. «Extrañamiento» es un proceso necesario de diferenciación de la cultura. El concepto de lo extraño debe entenderse en relación con una forma simple, ingenua, de la verdad del espíritu, que representa la antigua eticidad. Pero a la diferenciación pertenece el momento de la separación y de la inversión, de la transformación en su contrario. A ello pertenece la inversión de intenciones y diferenciaciones. Este proceso es, desde un comienzo, propio de la ex-

periencia fenomenológica. Aquí se convierte en signo de todo un estadio de la cultura.

En la introducción de este capítulo (286-289) Hegel ofrece una mirada de conjunto sobre el desarrollo venidero, en la que juegan un papel al menos *cuatro* conceptos diferentes de extrañamiento.

1) El *primero* se entiende a partir del recurso a la experiencia del estado de derecho [*Rechtzustand*] como carácter del mundo romano (tardío). Afirma que el mundo es «en sí la compenetración del ser y de la individualidad», pero la individualidad o el sí mismo «no se reconoce» en ella (287). Cierto es que el mundo del derecho es un sistema de reglas, es decir, «obra de la autoconciencia» y la libertad de la acción de la persona jurídica es en él el fin supremo. Pero, al mismo tiempo, en este mundo solo hay lucha de poderes entre los individuos que terminan en la pérdida de la libertad y el despotismo.

Este concepto de extrañamiento como dominio de la obra sobre su autor es, sobre todo, aquel al que se vincula Marx cuando expone el dominio del capital producido por el trabajo sobre su productor. El individuo no reconoce el mundo cultural —en Marx esencialmente económico— creado por él para fines de su autorrealización (por el trabajo) como un producto y una «objetivización» [«*Vergegenständlichung*»] de sus fuerzas y actividades. El individuo es dominado por él y sus intenciones se vuelven contra él mismo. De esta manera, se «invierten» también sobre todo las relaciones interpersonales; en lugar de la complementación, conforme a la esencia, de los individuos con «la esencia del género» aparece la utilización y explotación recíprocas (cf. Lange; Meszaros).

2) El *segundo* concepto resulta de la experiencia de la «disolución» de este mundo del derecho privado en una nueva sustancialidad ética, históricamente considerado el mundo germano-cristiano. Hegel recuerda el capítulo de la «conciencia desventurada», en el que la autoconciencia era consciente de su propia irrealidad (pecado, mortalidad) y aspiraba a acercarse al ideal del Dios hecho hombre mediante el ascetismo y el devoción. El espíritu divino debía llegar a ser real en el hombre no mediante el sometimiento de la persona en el derecho, sino me-

diante la enajenación del sí mismo finito y el «extrañamiento de la personalidad». Aquí, pues, extrañamiento significa autonegación y transformación en un «hombre nuevo» y en la comunidad espiritual de la Iglesia. Este concepto enlaza con el concepto de *aliénation* de Rousseau. Rousseau entendió el contrato socia —con una metáfora claramente religiosa— como una *aliénation totale*, como una transformación del individuo natural en ciudadano del Estado mediante la enajenación de sus derechos naturales y transformación en garantías políticas.[72]

Los dos significados de extrañamiento considerados hasta aquí son contrapuestos: por un lado, la unidad de Sí mismo y «sustancia» espiritual mediante la enajenación de la persona, por el otro, la imposibilidad de reconocerse en el mundo producido por uno mismo. Como en la conciencia desventurada, ambos se hallan también repartidos en el espíritu en «dos mundos». Tenemos que ver con la misma época, que ahora se considera realmente *como* una época en su desarrollo cultural completo. Pero la doctrina de los dos mundos y los dos reinos es la característica de la cultura cristiano-europea. Ella continúa allí y profundiza la distinción de ley divina y Estado de la eticidad griega.

3) La relación de los dos mundos entre sí es ahora el *tercer* concepto de extrañamiento: el espíritu, la unidad de Sí mismo y realidad, individuo y comunidad «no» es «solo un mundo, sino un mundo doble, separado y contrapuesto». Y ambos mundos se comportan una vez más mutuamente como la inversión del otro: «La presencia tiene de un modo inmediato su oposición en su *más allá*, que es su pensamiento y su ser pensado, del mismo modo como esto tiene su oposición en el más acá, que es su realidad para él extrañada» (287-288). También esta inversión recíproca nos es ya conocida por el «mundo invertido» de la fuerza y el entendimiento lo mismo que por la conciencia desventurada.

Como sucede en el «mundo invertido», se trata de dos concepciones del mundo que se comportan de manera refleja, pero de los cuales uno —en cierta manera «platónico»— debe ser verdadero, y el otro su apariencia no verdadera: una distinción que en la *Fenomenología* fracasa siempre de nuevo y que conduce a una confusión de contenidos y «valores de verdad». Este «inver-

72. Cf. *Contrato Social*, Libro I, cap. 6.

tirse uno en otro» de los opuestos es un «extrañamiento» respecto a su clara separación y contraposición. El tópico de un mundo escindido y de una transfiguración del más acá en el más allá irreal, se trasladó a la crítica de la religión de la izquierda hegeliana (L. Feuerbach, B. Bauer, K. Marx, etc.; cf. Löwith [Ed.]).

4) Pero los dos mundos se revelan también en el desarrollo como extrañados en sí mismos, y precisamente en el sentido de la inversión y disolución de sus propios momentos. Este es el *cuarto* concepto de extrañamiento. Históricamente corresponde a ello el surgimiento de la subjetividad moderna desde la Reforma pasando por la Ilustración hasta la Revolución francesa. Hegel ve aquí un paralelo con el declinar del mundo griego por causa de la emancipación del individuo en las filosofías de la antigüedad tardía y en el derecho romano. La subjetividad es la «potencia negativa» que disuelve la fe medieval y la diferenciación del más acá y el más allá. Pero el resultado no es esta vez ya «la persona singular», sino el «sí mismo universal, la conciencia que ha captado el concepto» (288). El concepto es la unidad de los tres momentos, la universalidad, la particularidad y la singularidad. La primera forma de esta conciencia del concepto es la conciencia moral que «especifica» una ley universal en la singularidad de la buena conciencia [*Gewissen*].

Puede compararse este cuarto concepto del extrañamiento como disolución de los órdenes espirituales de la fe y del orden tradicional de las costumbres y la moral con la crítica de Rousseau a la cultura. Con todo, Hegel tematiza menos la pérdida de la autenticidad y la concordancia del individuo consigo mismo por causa de la «sociedad de la competencia», que la disolución de las claras distinciones religiosas y morales provocada por la crítica individual. En el marco de esta crítica, la crítica a la cultura de Rousseau como factor histórico juega para Hegel un papel importante. En el *Discurso sobre la Desigualdad*, extrañamiento es pérdida de identidad, autonomía y felicidad del individuo. El desarrollo de la cultura, de la vida social en común, de la división del trabajo y de la competencia, estropea el equilibrio originario entre necesidad y satisfacción de necesidad, autocomprensión y acción. El hombre moderno de las culturas citadinas del siglo XVIII no vive a partir de sí, en concordancia con su naturaleza y sus experiencias y metas auténticas. En lugar de ello, depende en

su autoconciencia de la comparación con los otros, de modas y expectativas, de comparaciones y distinciones artificiosas.

Si Hegel denomina a la primera de las tres partes principales de este apartado «El mundo del espíritu extrañado de sí», entonces los tres primeros significados de extrañamiento resultan orientadores. Las dos partes siguientes (la Ilustración, la Libertad absoluta y el Terror) tienen que ver, por el contrario, con la disolución de la oposición de los dos mundos y la emancipación del sujeto. Pero resulta sorprendente, que Hegel, en este primer apartado, en el que se ocupa históricamente de la Edad Media y la modernidad temprana, no trate sistemáticamente la relación de Estado e Iglesia, sino de Estado y sociedad —así, como en la primera parte (El espíritu verdadero), fue tratada la relación de familia y Estado, lo mismo que la de marido y mujer.

Solo en la segunda parte se aborda la relación de fe y saber, religión y ciencia. Allí la exposición de Hegel es, con frecuencia, una aguda polémica tanto contra una Ilustración superficial como contra una mera religión del sentimiento o una crítica romántica de la cultura. Pero, al mismo tiempo, ella contiene ya rasgos esenciales de una teoría correcta del espíritu objetivo y del espíritu absoluto.

En la tercera parte se trata, históricamente, de la Revolución francesa, sistemáticamente, de un estadio superior de la realización de la libertad del individuo en el Estado o la voluntad universal. Deben leerse aquí los textos de Hegel siempre en los terrenos de la teoría del espíritu (derecho, costumbre, religión), de la filosofía de la historia y de la teoría del conocimiento, pues para él se trata de la superación de la oposición de saber y objeto. A ello se añade, además, la anticipación de categorías cuyo desarrollo sistemático es la *Ciencia de la Lógica*.

I. *El mundo del espíritu extrañado de sí*

A diferencia de la conciencia antigua, la conciencia cristiana no se siente en casa en su mundo. El «mundo de la realidad» es el mundo no redimido, el mundo de «su extrañamiento». Su verdadera patria es la unidad con Dios en el mundo de la «pura conciencia». Hegel tematiza aquí no solo la versión religiosa de esta oposición, sino, en general, la relación del orden del pensamiento con el orden del mundo real. Al «espíritu» pertenecen relaciones

no meramente sociales y sus correlatos mentales, sino también siempre un saber de los fundamentos y leyes fundamentales del mundo natural y espiritual. Este saber puede ser una religión, una filosofía o un sistema de las ciencias. Puede relacionarse de manera explicativa, crítica, condenatoria, afirmativa, etc., con el mundo social «real». Entre diferentes formas de estos sistemas cognitivos pueden aparecer de nuevo oposiciones y relaciones críticas, como sucede en la época moderna en la oposición que se profundiza en sí entre la religión y la ciencia. Estas oposiciones se reflejan a su vez en las mentalidades y en la conciencia individual. Pueden escindir a ésta hasta la «esquizofrenia» o llevarla a un conflicto —también a esto llama Hegel «extrañamiento».

Esta es la «otra forma del extrañamiento, que consiste cabalmente en tener la conciencia en dos mundos distintos, abarcando ambos» (283). A la forma especial de la oposición, que consiste en tener su «identidad» en el mundo espiritual como en un mundo aún no «presente», es decir, a la «evasión del mundo real», la llama Hegel «fe». Diferencia la fe de la religión como «autoconciencia de la esencia absoluta tal y como es *en* y *para sí*» (ídem). Este es evidentemente el propio y verdadero concepto de Hegel de la religión como autoconocimiento en el hombre del orden real presente del mundo. Que este concepto pueda mostrarse como *telos* inmanente de la historia de la religión, es algo que el capítulo de la religión debe mostrar.

a. La cultura y su reino de la realidad

Que el concepto de la «cultura» sea central no para el mundo antiguo —piénsese en el significado de la *Paideia* en la cultura griega (cf. Jaeger)— sino para la cultura cristiana, es algo que seguramente sorprende. La enajenación de los intereses naturales y el sometimiento al Estado aparecía ya como un momento en la caracterización de Hegel del mundo ético de los griegos. Pero este momento queda subordinado a la «armonía dichosa» de los intereses privados y públicos. Falta también al mundo griego el pensamiento de una consumación y reconciliación futuras del mundo espiritual con el individuo.

Para Hegel, «cultura» designa, por un lado, un doble proceso de «socialización» del individuo y de la realización de órdenes espirituales, por otro. «Aquello mediante lo cual el individuo tie-

ne aquí validez y realidad es la *cultura*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del *ser natural*. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto *fin* como *ser allí* del individuo; y es, al mismo tiempo, el *medio* o el *tránsito* tanto de la *sustancia pensada* a la realidad, como a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*» (290). Esta cultura pertenece a la naturaleza del hombre, que, originariamente, es tanto un ser de la naturaleza como de la cultura.

Ya esto es un giro inequívoco contra Rousseau y contra la tradición cínica de la oposición naturaleza-cultura.[73] El hombre tiene que cultivarse, coordinar sus funciones corporales con su voluntad para poder vivir y sobrevivir. Y, de esa manera, se integra inconscientemente a los modelos sociales de comportamiento.

Ahora bien, Hegel diferencia dos maneras fundamentales en las que el individuo se forma y se cultiva, y en las que los modelos de comportamiento y las instituciones cobran vida en los individuos: la riqueza y el poder del Estado. También podría decirse: economía o sociedad de la ganancia y Estado. Después de la familia tenemos ahora reunidos con la sociedad civil y el Estado las partes constitutivas esenciales de la eticidad en la propia filosofía social de Hegel. Hegel subdivide la eticidad en su *Filosofía del Derecho*, desde 1817, en familia, sociedad civil y Estado.[74] Pero la «riqueza» comprende en la *Fenomenología* también la sociedad feudal preburguesa. La disolución de las diferencias entre la ganancia privada y el «servicio público» del noble en la figura del vasallo real es, para Hegel, una de las razones del derrumbamiento de *Ancien Régime* en Europa, particularmente en Francia.

Ambos, riqueza y poder del Estado son, en un doble sentido, «cultura»: «El poder del Estado es, lo mismo que la *sustancia* simple, la *obra* universal —la *cosa* absoluta misma en que se *enuncia* a los individuos su esencia y que en su singularidad solo es, simplemente, conciencia de su *universalidad*» (293)— es decir, en el Estado el individuo se realiza como un ser capaz de vivir en comunidad y de un uso público de su razón. Pero se realiza precisamente por el hecho de que se somete a la voluntad universal, obedece las leyes y, de ser necesario, pospone su bienestar privado. Por el

73. Cf. Rousseau, *Desigualdad*; también Siep, *Anthropologie*.

74. Para el desarrollo de la sociedad civil en los escritos de Jena, cf. Hortsmann, *Über die Rolle*.

contario, lo universal, como riqueza, es «el *resultado* en constante *devenir del trabajo* y de la *acción de todos*, del mismo modo que se disuelve de nuevo en el *goce* de todos. Es cierto que en el goce la individualidad deviene *para sí* o como individualidad *singular*, pero este goce mismo es resultado de la acción universal, a la vez que hace surgir el trabajo universal y el goce de todos» (195).

Hegel sigue aquí la concepción de la «wealth of nations», tal como fue acuñada por la llamada clásicamente economía nacional, de Adam Smith, y otros autores del siglo XVIII.[75] Al mismo tiempo, Hegel aplica esta concepción a una interpretación de la sociedad premoderna. Poder del Estado y riqueza tienen no solo una relación diferente con los individuos, sino también una estructura categorial diferente: el poder del Estado es primeramente fin en sí, inmutable, subsistente en sí y válido. La riqueza tiene la estructura del ser-para-otro, es real solo en el movimiento de la producción y del cambio, tiene el significado de medio para otros fines de los individuos y de la comunidad.

Pero como suele suceder en la *Fenomenología*, los intentos de separación entre tales categorías resultan infructuosos, revelan una estructura del transformarse-uno-en-otro y, conforme a ello, se disuelven los límites de los respectivos órdenes sociales. Esto se muestra históricamente en la disolución de la sociedad aristocrática medieval y de la modernidad temprana, en la que la esfera de la producción estaba confinada en lo esencial al *oikos* o a la relación personal del vasallaje de los productores serviles con sus protectores nobles. La relación estatal era, en cambio, desinteresada, en la que el «vasallo» encontraba la propia identidad, precisamente, en el sacrificio para el rey (el país).

Esta separación se disolvió en la medida en que los intereses privados se vincularon con el servicio del Estado, mediante la compra de títulos nobiliarios, los beneficios personales asociados a ello, el nacimiento de los territorios estatales, el aumento de los impuestos a la propiedad privada de la corona, etc. Estos desarrollos no son nada contingentes, sino que muestran la separación insostenible, abstracta, de los dos órdenes éticos. Según la *Filosofía del Derecho* de Hegel ambas «formas de integración» deben contener cada una en sí a la otra y asumir sus tareas. En la sociedad civil tiene que institucionalizarse también,

75. Cf. Smith, *La riqueza de las naciones.*

además de los procesos de la *invisible hand*, el fomento consciente del bienestar común mediante organizaciones de estamentos profesionales y mediante las medidas administrativas de política económica y social. En el Estado, a la inversa, es necesario velar tanto por la existencia material del individuo como por sus derechos y su realización ética en los deberes públicos.

Todo esto falta a la sociedad europea prerrevolucionaria, y tampoco se hace expresamente visible en la Revolución. El desarrollo de la sociedad prerrevolucionaria no solo es, empero, una disolución de las instituciones, sino también de los criterios éticos de lo bueno y lo malo, de lo noble y lo vulgar. De hecho, esta confusión aparecerá posteriormente en los casos de la moral de la apariencia de la nobleza y la burguesía, que Rousseau y Diderot criticaran.[76]

b. La fe y la pura intelección

La segunda parte de la «cultura» tiene que ver con los procesos correspondientes en la esfera de la «concepción del mundo». La primera forma del comportamiento individual con las explicaciones del mundo y los órdenes éticos (ambos son inseparables en el mito y la religión) es el reconocimiento inmediato del orden sobrenatural revelado en la *fe* religiosa. La segunda, en cambio, es la pretensión de conocer un tal orden mediante la propia *intelección* o al menos verificarlo. Ambas formas de comportamiento pueden referir el orden espiritual de manera diferente al mundo real: o en una retirada del mundo a la esfera de lo verdadero y del servicio ascético en él —como en la época monacal medieval. O en el intento de ajustar el mundo real al orden espiritual —como en la pretensión eclesial de dirigir los asuntos mundanos.

También aquí muestra Hegel de nuevo procesos recíprocos de contagio y entrelazamiento: la fe desarrolla una teología propia, una justificación intelectual, que se dirige a la razón y la intelección. Mediante ello da espacio en sí a una exigencia de justificación, que en la Reforma, como rechazo de la autoridad y como aspiración a un examen y un conocimiento auténticos de la verdad y de la salvación, se vuelve contra la fe ingenua, la «pura *conciencia*

76. Para la confrontación de Hegel con Diderot, especialmente en relación con la novela traducida por Goethe, *El sobrino de Rameau*, véase Price.

quieta del espíritu» (316). La intelección, por su parte, experimenta ella misma una inversión de la certeza primeramente intuitiva, subjetiva, de la verdad y la salvación, que se separa del mundo y deja subsistir los órdenes éticos (los «dos reinos» de Lutero). Se convierte así en la exigencia de que toda conciencia encuentre en todo contenido su autoconciencia. «Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita *a todas* las conciencias: *sed para vosotras mismas* lo que todas sois *en vosotras mismas: racionales*» (317).

II. *La Ilustración*

De esta manera se llega al mundo y al espíritu de la Ilustración, en la que, de acuerdo con Hegel, se desarrolla, pero también se supera, la oposición entre la fe y la intelección o la religión y la ciencia.

Este desarrollo tiene dos partes, la primera es la lucha de la Ilustración contra la superstición,[77] es decir, con la fe vista precisamente desde su perspectiva contraria. En esta lucha se muestra que la Ilustración no se puede diferenciar de su adversario. El resultado es, primeramente, que la fe se convierte en simple anhelo o en religión del sentimiento. Por esta vía deviene ella igual a la Ilustración. Pues ésta desenmascara todas las certezas inmediatas y reduce en el deísmo todas las cosas a productos de una esencia suprema inconcebible, que no interviene en el curso del mundo.

Pero tras este «triunfo» de la Ilustración, ella se desintegra en sí en contrapuestos. En el segundo apartado describe Hegel las diferentes facciones de la Ilustración, sobre todo la oposición entre materialismo y deísmo, lo mismo que el pensamiento de la utilidad como síntesis suya. Con ello, sin embargo, se echa a perder la pretensión de la Ilustración, el ser un sistema fundado en la razón pura (intelección): ella se convierte en una especie de

77. Para la crítica de la Ilustración a la religión, es probable que Hegel haya tenido a la vista preferentemente los escritos teóricos de d'Holbach (*Das entschleierte Christentum* y *System der Natur*; cf., para ello la obs. de la edición PhG (1988), 604). Versiones ampliamente extendidas de la crítica a los sacerdotes se encuentran en las novelas de Voltaire y Diderot (cf. por ejemplo, de Voltaire, *Cartas de Amabed* y *Cándido o el optimismo*; cf. de Diderot, *La religiosa* y *El sobrino de Rameau*). En la literatura alemana podría pensarse en Wieland (por ejemplo en su novela *Die Abderiten*). Para la recepción de la Ilustración francesa en este capítulo, cf. Hyppolite, *Genèse*, 413 ss.

neoescepticismo, que produce una certeza singular respectiva solo en la demostración de la utilidad de todas las cosas e instituciones Así se contraponen de nuevo, en forma no mediada, certeza individual y substancia espiritual.

a. La lucha de la Ilustración contra la superstición

En la lucha de la Ilustración contra la superstición se muestra que el «rival», la fe, no es esencialmente diferente de la verdad de la Ilustración. Este rival tiene diferentes figuras: es, por un lado, la conciencia de las masas engañada por el sacerdocio y los déspotas apoyados en éste; es, por otro, esta misma engañadora «conciencia del sacerdocio». La primera debe ser de una esencia semejante a la conciencia del ilustrado, pues, de otro modo, no podría llegar a la verdadera intelección mediante el mero abrir de los ojos. La conciencia de las masas es sana «en sí», es capaz de la pura intelección y tampoco se contrapone a ésta si se la libera del dominio y el engaño de los sacerdotes y déspotas.

La Ilustración es igual a la conciencia del sacerdote o de los teólogos en la medida en que ella misma malinterpreta la fe en la forma cosificada que critica en la «superstición». La Ilustración no reconoce que las representaciones de la fe son una forma imperfecta de la verdad, que el absoluto es un pensamiento que se finitiza, se concreta a sí mismo. Ella no entiende lo que la conciencia religiosa («desventurada) ha experimentado ya, según la *Fenomenología.* Ella toma los símbolos por cosas objetivas y al Dios entendido como espíritu [lo toma] como una «cosa efímera». «Comente contra la fe la injusticia de aprehender su objeto de tal modo que es el suyo. Por eso dice de la fe que su esencia absoluta es un trozo de piedra o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve, o también una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra y habiendo sido elaborado por el hombre, es restituido a aquélla» (326).

Ella malinterpreta el sentido de la fe de contemplar todo lo finito *sub specie aeternitatis* y de unificarse a sí misma con lo infinito. Ella separa y cosifica el absoluto mismo y la conciencia finita, lo inmutable y las cosas mutables, etc. La propia, «verdadera», teoría de la Ilustración es, ciertamente, una especie de «idealización», en tanto reconduce las cosas a leyes y el mundo a un creador divino que no es susceptible de mayor determina-

ción. Pero ella misma no es consciente de esta «verdad». Ésta misma se torna en algo «cosificado» en las diferentes versiones de la Ilustración y se escinde en oposiciones fijas.

El resultado de la lucha en la que la Ilustración, por un lado, malinterpreta a su adversario y, por otro, pierde la diferencia con él, es resumida por Hegel en principio del lado de la fe (final del apartado *a*). La fe, que se abre a los argumentos de la razón y a los criterios de la intelección individual, pierde con ello el contenido de sus representaciones, que no se sostienen ante la crítica científica. «La fe ha perdido, con ello, el contenido que llevaba su elemento y cae en un sordo tejer del espíritu en él mismo. Ha sido expulsada de su reino, o este reino ha sido saqueado, puesto que la conciencia despierta en sí ha arrebatado toda diferencia y toda expansión dentro de aquél, reivindicando todas sus partes y restituyéndolas a la tierra como propiedad suya [...] Por cuanto que la fe carece de contenido y no puede permanecer en este vacío o por cuanto que, más allá de lo finito, que es el contenido único, encuentra solamente el vacío, la fe es un *puro anhelo*... De hecho la fe ha devenido aquí lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible; solo que *la segunda* es la Ilustración *satisfecha* y la primera, la *fe*, la Ilustración *insatisfecha*» (337). En otras palabras: la religión del sentimiento depurada de la teología supersticiosa y el deísmo abstracto de la Ilustración ya no se diferencian. Solo que la Ilustración se encuentra así «satisfecha» en sus intenciones. Pero este «triunfo» sobre la fe se revela como mera apariencia, como lo muestra el siguiente apartado.

b. La verdad de la Ilustración

Hegel discute la versión deísta y materialista de la Ilustración como una especie de desmoronamiento del partido victorioso en fracciones: «Una Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto carente de predicados que es más allá de la conciencia real, en el pensamiento de que se partía —la otra lo llama *materia*» (339).[78] Ambas partes se contradicen mutuamente,

78. Es obvio pensar, en el caso del «partido» materialista, en Helvétius y d'Holbach, también quizá en Diderot. Para el deísmo proponen los editores de PhG (1988) a Robinet (*Von der Natur*), también podría pensarse en Voltaire.

pero en el fondo son también indiferenciables. Pues el Dios deísta separado del mundo es, frente a la conciencia, algo «que es externo y, por tanto, como lo mismo que es llamado *pura materia*» (340). Pero, con su concepto de materia, el materialismo abstrae de todas las propiedades sensibles y de esta manera convierte la materia en «lo simple carente de predicados, la esencia de la *conciencia pura*». En cuanto tal, ella no se puede diferenciar del «pensamiento puro».

Pero la Ilustración es también actividad real, diferenciadora y productora de intelecciones particulares. Así resultan unificados el pensamiento puro y la materialidad. Esta es la tercera versión de la Ilustración, el pensamiento de la utilidad, en el que, para Hegel, «la pura intelección consuma su realización» (341).[79] Lo útil es «un en sí subsistente o una cosa», pero, al mismo tiempo, «momento puro» o «absolutamente para un otro». En el principio de utilidad como pensamiento de la explicación del mundo (teleología subjetiva) y de la configuración del mundo (establecimiento del mundo como útil para el individuo y la sociedad), se realiza para Hegel incluso la unidad de ambos mundos: del mundo como pensamiento puro y de la realidad como dada al individuo y sabida: «Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto encuentra en él la *certeza singular* de sí mismo, su disfrute (se *ser para sí*); la autoconciencia lo *ve a fondo* de este modo, y esta intelección contiene la *verdadera* esencia del objeto (la de ser algo penetrable o un *ser para otro*) [...] la autoconciencia tiene también de un modo inmediato la certeza universal de sí misma, su *pura conciencia*, en este comportamiento, en el que, por tanto, se conjugan tanto la *verdad* como la presencia y la *realidad*. Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado a ella» (342-343).

En la última parte del espíritu extrañado se mostrará que esta unidad solo se puede realizar mediante el proceso de negación de la individualidad o su reducción a lo socialmente útil. Este es el objeto del apartado «La libertad absoluta y el terror», en el que Hegel se confronta con la Revolución francesa.

79. También aquí podría estar Helvétius en primer plano (cf. PhG (1988), 607 s.). Sin embargo, la idea de la utilidad estaba muy extendida también en la Ilustración popular alemana (cf. por ejemplo Campe, *Robinson der Jüngere*).

III. *La libertad absoluta y el terror*

En la teoría general de la utilidad, la Ilustración había hecho completamente transparente el mundo y lo había referido al hombre, el ser racional consciente de sí. Pero la utilidad es todavía «predicado del objeto, no es sujeto ella misma; es decir, no es todavía su *realidad* inmediata y única» (343). A una concepción tal se llega solo en la teoría del derecho y del Estado de Rousseau y de la Revolución francesa, las cuales surgieron de la Ilustración. Solo ahora la realidad es comprendida como el obrar de la voluntad general. Pero la voluntad general no es otra cosa que el obrar conjunto de las voluntades singulares. El individuo es «consciente de su pura personalidad y en ello de toda realidad espiritual, y toda realidad es solamente espiritual; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal. Y no es, ciertamente, el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación, sino la voluntad realmente universal, la voluntad de todos los individuos como tales» (344).

Hegel se ocupa abiertamente de la teoría de Rousseau de la Constitución directa mediante todos los ciudadanos, sin esperar por supuesto que Rousseau conceda solo a los ciudadanos plenos estos derechos (hasta cinco clases de ciudadanos),[80] y que estos consistan solamente en la votación de proyectos de ley del gobierno.[81] Contra todas las teorías de un hipotético contrato (también en Kant), no se trata de la «representación de la obediencia a leyes dadas por sí mismas», sino de la «realidad de dar ella misma la ley», pues donde el sí mismo es solamente «*representado*, no es real» (346). La conciencia de dar como singular inmediatamente las leyes del mundo social, es una conciencia ilimitada de la libertad. Tal libertad absoluta es irresistible, ella «asciende la trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia» (344). Hegel no solo alude al triunfo de la Revolución y de Napoleón. También en su propia filosofía del derecho

80. Cf. su observación en el libro I, cap. 6. del *Contrato social*, en relación a sus conceptos de «citoyen» y «bourgeois».

81. Cf. *Contrato Social*. Libro VI, cap. 2. Como lo muestra la «dedicatoria» del «Segundo Discurso» y las «Cartas desde la montaña», la concepción de Rousseau de la democracia directa sigue su propia interpretación de la Constitución de Ginebra.

y de la historia es de la opinión de que la conciencia de la libertad de los pueblos es irresistible (cf. *Enciclopedia* (1830), § 482). En ello se muestra para él, que la substancia de la historia es espiritual y que lo espiritual se realiza necesariamente, no es una mera idea (en el sentido corriente del término) o una exigencia.

Las revoluciones modernas en Inglaterra (1688), Estados Unidos (1776) y Francia (1798) muestran para Hegel esta realización de los derechos del individuo como una fuerza irresistible de la historia. Ellas realizan los derechos individuales de defensa y, de manera creciente, también los de cooperación en una forma cada vez más radical. La Revolución francesa, en tanto que «Ilustración practicada» exige el obrar inmediato de la voluntad individual, no solo su derecho a «intelección». Para esta realidad, ella destruye —al modo como la Ilustración disolvía el orden del mundo en la pura utilidad y la abstracción del *être suprême* (345)— la configuración de la sociedad, la división del poder, el orden de los estamentos («masas del trabajo») y, finalmente, también, familia, sociedad y Estado como las «*esencias reales*» del «mundo real de la cultura» (346).

Pero, carente así de articulación y de configuración, la voluntad general no puede llegar a ser la «obra», ni la singular reencontrarse en ella. Lo mismo vale para la acción: la voluntad general solo puede obrar mediante los hechos de los singulares que la «ejecutan». Pero, por esta vía, la acción se torna de nuevo exclusiva, «restringe» la participación de los otros y no expresa la voluntad general (cf. 346).

La unificación inmediata de la voluntad general y la voluntad individual es imposible, como ya lo era la síntesis individual de la ley del corazón. La voluntad general tiene que ser libre de los intereses particulares y las opiniones individuales y, sin embargo, ser la expresión inmediata de la voluntad individual. Si estos no están impregnados por el hábito y las formas de pensar y comportarse de la los grupos e instituciones, y no se hallan unidos con el bienestar común, entonces se dará una lucha de intereses o un dominio de la voluntad general sobre las singulares. En la Revolución francesa se impuso la última tendencia. La voluntad general se separó, sobre todo en la fase jacobina, en «extremos abstractos», a saber, en la «simple fría universalidad inflexible y en la discreta y dura rigidez absoluta y en la meticulosa puntualidad de la autoconciencia real» (347) Tras la «cancelación de la organización real» es el sí

mismo singular el «único objeto» que se mantiene aún frente a la voluntad general, alejada hace tiempo de la voluntad real.

Hegel, ciertamente, interpreta de manera bastante especulativa el surgimiento del totalitarismo jacobino y, finalmente, del terror de las ejecuciones, pero, no obstante, lo hace con mucha penetración en las estructuras del dominio totalitario, como las que se han repetido en los totalitarismos del siglo XX, sean de índole fascista, comunista o militarista. La desarticulación de las organizaciones sociales, la opresión de los partidos, las sospechas sobre los disidentes, etc., todo ello es desarrollado de manera clarividente. Un ejemplo: «El *caer sospechoso* ocupa aquí, por tanto, el lugar o tiene el significado y el resultado de *ser culpable* y la reacción exterior contra esta realidad, que reside en el simple interior de la intención, consiste en la seca cancelación de este sí mismo que es, al cual, por lo demás, no se le puede suprimir más que su ser mismo» (348). Hegel, sin embargo, no expone estos sucesos en forma histórica o de manera científico-política, sino que los reconduce a su trasfondo categorial.

El propio giro napoleónico de la Revolución francesa debe entenderse «categorialmente». La negación de lo universal abstracto se dirige contra la autoconciencia libre, que es el principio de ella. Éste es igualdad consigo mismo, pensamiento y voluntad puros. Pero, en Hegel, una negación que se refiere a sí misma es, siempre, el principio de una autodiferenciación. En la voluntad general ella conduce a una nueva «organización de las masas espirituales» (348). Esta organización y disciplina es, una vez más, la obra del temor a la muerte, pero un temor colectivo. Los individuos «que sienten el pavor de su señor absoluto, de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, que retorna con ello a su realidad sustancial» (348). Que los individuos solo pueden participar a través de un obrar «restringido» en un orden político duradero y justo, es una clara alusión a la teoría del Estado del estado platónico (*República*), en la que la justicia se entiende como un hacer lo suyo en la pertenencia a estamentos particulares. Pero Hegel expone otra concepción de los estamentos y, sobre todo, una elección libre del estamento profesional, para el cual el singular se puede cualificar. Semejante concreción «neoplatónica» supera y completa las teorías abstractas de la voluntad de la Ilustración.

Hegel concibe a Napoleón como el restaurador de una tal sociedad articulada, en la que los estamentos profesionales se integran en un sistema jurídico orgánico. Napoleón es tanto el ejecutor del orden jurídico abstracto del *Code Napoleón*, como el fundador de una constituciones «orgánicas», estamentarias y divisorias del poder, como sucedió precisamente en 1806 en los Estados italianos del norte.[82] Las batallas y triunfos napoleónicos, que perturbaron a Hegel cuando culminaba la *Fenomenología*,[83] no eran contingentes, sino asimismo desarrollos necesarios del espíritu libre. Tras la caída de Napoleón, que Hegel interpreta filosóficamente en sus escritos posteriores, cae también su orden jurídico y político bajo el concepto de lo abstracto, por cuanto que él no pudo reconciliar las culturas y religiones concretas de los pueblos sometidos con la constitución jurídica racional, lo cual se hace perceptible para Hegel desde la guerra en España (1808).

Sin embargo, con su resumen del desarrollo político y jurídico de la libertad del espíritu en la *Fenomenología*, Hegel es cuidadoso y breve. Y no publicó sus reflexiones contemporáneas de la *Filosofía Real* de 1805/06 (cf. JSE III) sobre la constitución racional de la monarquía constitucional. El desarrollo del espíritu en la *Fenomenología* continúa en el terreno de la moralidad. Hegel ve el desarrollo de la filosofía y la literatura alemanas de su época como el desarrollo continuo de la integración de la libertad individual y universal.

¿Cómo se muestra el tránsito? Hegel enlaza de nuevo con la experiencia del terror: «Para la conciencia, la unidad inmediata de sí con la voluntad universal, su exigencia de saberse como este punto determinado en la voluntad universal, se convierte en la experiencia sencillamente contrapuesta. Lo que para ella desaparece aquí es el ser abstracto o la inmediatez del punto carente de sustancia, y esta inmediatez desaparecida es la voluntad universal misma como la que ahora se sabe..., en tanto que es puro saber o pura voluntad». (350). El individuo se sabe a sí mismo, pero no inmediatamente, sino a través de la subordinación de sus opiniones y deseos privados, como uno con la voluntad universal: «la *voluntad universal* es su *puro saber* y *querer*, y la *conciencia* es voluntad universal como este puro saber y querer»

---

82. Cf. Rosenzweig, *Staat*, Vol. I, 193 ss.
83. Cf. la carta a Schelling del 1 de mayo de 1807, Briefe I, 161 s.

(350). Este puro saber y querer del individuo es el querer moral. La «libertad absoluta» pasa «de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente... Ha nacido la nueva figura del espíritu moral» (350). La nueva región es una nueva dimensión, pero una dimensión que se desarrolla en una región geográfica distinta, en la filosofía y el arte alemanes.

C. **El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad**

En las dos primeras partes del capítulo sobre la moralidad Hegel se confronta sobre todo con la doctrina de los postulados de Kant y su siguiente desarrollo en Fichte, en la última parte con la teoría de la conciencia moral y de la «genialidad» moral en Fichte, Jacobi, Novalis y otros románticos. En este contexto se trata de la relación de moralidad y realidad-realidad de la naturaleza, de la sensibilidad y del obrar singular individual. En el capítulo sobre la conciencia moral se agrega a ello la relación de individualidad y universalidad-la universalidad de las reglas y leyes morales, pero también de la conciencia moral universal en una comunidad.

a. *La concepción moral del mundo*

Por concepción moral del mundo Hegel entiende, históricamente, la filosofía y literatura alemanas postkantianas (sobre todo la romántica), sistemáticamente, la interpretación del mundo social y natural a partir de principios de la conciencia moral autónoma. La interpretación del mundo natural a partir de principios de la moralidad ha tenido lugar para Hegel, fundamentalmente, en la doctrina de los postulados de Kant: la explicación de las certezas de la conciencia moral hace necesaria una concepción determinada del orden natural y de su creador original. Moralidad y bienaventuranza, el «*en y para sí* moral» y el natural tienen que coincidir en el fondo —aun cuando no en nuestras experiencias «del más acá» (352).

La diferencia entre la confrontación de Hegel con la moralidad kantiana en el capítulo de la razón y la del capítulo del espíritu reside en el hecho de que la razón partía de la posibilidad de la realización de las leyes racionales morales, mientras que el

espíritu partía de que la moralidad representa la verdadera realidad y de que las demás «realidades» aparentes deben reconducirse a aquella.

Esto se pone de manifiesto de manera diferente en Kant, Fichte y los románticos. En Kant, sobre todo en la doctrina del bien supremo, según la cual una conciencia moral consistente en sí tiene que partir de que en el fondo no existe contradicción entre el orden de la naturaleza y el orden moral, sino una concordancia. Los justos no pueden sufrir definitivamente y para siempre. Pero, dado que el hombre no puede demostrar esta concordancia teóricamente ni producirla prácticamente, tiene que suponer un ser moral y al mismo tiempo todopoderoso y enteramente bondadoso, que garantice la correspondencia de moralidad (virtud) y felicidad. Tiene que suponer, además, que el alma se puede perfeccionar en su aspiración a la dignidad de ser feliz en una forma que va más allá de la existencia temporal. Este es el postulado moral de la inmortalidad del alma.

Esta doctrina de Dios como garante de la concordancia de moralidad (dignidad de la felicidad) y bienaventuranza —como el bien supremo pensable para nosotros, pero que también ha de exigirse moralmente— se encuentra en todas las tres críticas de Kant. En la tercera, la *Crítica del Juicio*, Kant añadió argumentos adicionales a partir de la consideración de la naturaleza como un todo conforme a fin de seres organizados ellos mismos conforme a fin —una conformidad a fin que podemos concebir solo por causa de un entendimiento planificador y al mismo tiempo creador.[84]

En su temprano escrito sobre la recensión de Anesidemo —es decir, en su rechazo de la crítica escéptica de Gottlob Ernst Schulze a la filosofía trascendental (cf. Anesidemos)—, Fichte continuó el desarrollo de la doctrina kantiana de los postulados, con el propósito de poder suministrar una fundamentación tanto de la filosofía teórica como práctica a partir de la idea de un yo autónomo. La conciencia humana se explica a partir de una aspiración a asemejarse a un ser puramente racional y, al mismo tiempo, omnipotente, que produce el mundo en su pensamiento. Este asemejarse se busca en el camino de la autodeterminación racional y, al mismo tiempo, de la reflexión sobre la propia actividad. Pero con esta reflexión se halla unida la distinción en activo y pasivo,

84. Cf. KU.

racional y sensible: el yo se «abre» a influencias externas, y se «encuentra», y al mismo tiempo, en representaciones y deseos particulares sensibles. Según Fichte, el alcanzar la autodeterminación moral pura —y sobre todo de la creación divina del no-yo— superaría nuestra conciencia, que es posible solo mediante la distinción del yo del no-yo, de lo no-racional inhibidor.

Fichte refuerza de esta manera el dilema que se encontraba ya en la doctrina kantiana de los postulados: la moralidad perfecta es, por un lado, la meta de la aspiración y el fundamento de explicación de la conciencia teórica, que solo puede aprehender lo dado como inhibición de su espontaneidad y ésta solo como aspiración a la superación de la pasividad o la sensibilidad. Por otro lado, la moralidad completa no es en absoluto representable en la conciencia receptiva y temporal, el alcanzarla disolvería la conciencia. Esta es, según Hegel, la contradicción en que se enreda la concepción moral del mundo. Su primera proposición o tesis fundamental reza que hay una autoconciencia moral y que a ésta conduce toda experiencia de la realidad. Mas la intelección de lo impensable de una moralidad perfecta conduce a la contra-proposición: «*no hay* ninguna autoconciencia *real moralmente perfecta*; y, como lo moral, en general, solo es, en tanto que es perfecto, pues el deber es el *puro en sí* sin mezcla alguna», la antítesis dice «que no hay ninguna realidad moral» (359). La conciencia moral puede salvarse de este conflicto solo en la medida en que suponga la «unidad del deber y la realidad» como un «más allá» que, sin embargo, «debe ser real» (359). Pero, en el fondo, esto es una «falsa» conciencia o bien una posición de la «deformación».

b. *La deformación*

En esta apartado continúa Hegel su confrontación con la doctrina de los postulados de Kant y con su perfeccionamiento a través de Fichte. En lugar de seguir el texto en sus detalles, puede ser clarificador resumir a manera de tesis las contradicciones que Hegel ve en la doctrina kantiana de los postulados de la inmortalidad del alma y el bien supremo de una concordancia de moralidad y bienaventuranza, garantizada por un ser omnipotente y bondadoso.

1. Debemos aspirar a la moralidad, no a la felicidad. Pero el bien supremo, el fin último de la aspiración en general, es una concordancia de virtud, moralidad y dignidad de la felicidad por un lado y de felicidad, realización empírica, por otro. ¿Puede aspirarse a la dignidad de la felicidad, sin aspirar a la felicidad?

2. La naturaleza no premia automáticamente al virtuoso. Sin embargo, se debe combatir tanto la sensibilidad contraria a la moral, como esperar una felicidad definitiva. De verdad o definitivamente, la naturaleza debe concordar con la moralidad, es decir, premiar al virtuoso. La verdadera naturaleza no puede ser un estado futuro, pues Dios está fuera de todo tiempo. Pero si la naturaleza es «ya ahora» conforme a la moralidad, entonces no podemos modificarla con nuestro obrar, es decir, no podemos combatir la sensibilidad en nosotros y los efectos «irracionales» de la naturaleza fuera de nosotros.[85]

3. Debemos aspirar a la perfección moral. Pero alcanzarla nos es imposible en vista de nuestra doble constitución sensible-racional. Según Kant, podemos ser influenciados constantemente por estímulos sensibles, ni siquiera podemos saber con seguridad si alguna vez obramos moralmente en forma «pura». Pero debemos obrar en todo momento moralmente y, al mismo tiempo, nos debemos perfeccionar moralmente de manera infinita. La moralidad definitiva, la que nos hace dignos de la felicidad, es la libertad de toda sensibilidad. Pero no podemos entender realmente tal estado; según Fichte, el mismo sobrepasa fundamentalmente incluso las posibilidades de un conciencia finita.[86] Debemos, por tanto, aspirar a algo que no podemos alcanzar.

4. Como ya se dijo, la «realidad» de la moral pura debe, al mismo tiempo, encontrarse en todo acto moral y en un más allá inalcanzable. De manera análoga, la realidad de la concordancia de moral y naturaleza debe ser, al mismo tiempo, un más allá de nuestra existencia temporal y, sin embargo, subsistir siempre.

5. Finalmente, la idea de un crecimiento moral es, para Hegel, inconsistente. Si «el fin moral es el deber *puro*» (364), la idea de la moralidad gradual o de la cantidad (el concepto «superficial» de la «magnitud») de moral es impensable (364). Pero si no podemos

85. En *El Destino del Hombre* Fichte habla de la «última resistencia» de una naturaleza aún no domesticada (267).

86. Cf. 364: «Superación... de la conciencia misma».

perfeccionarnos moralmente, tampoco la felicidad se puede subordinar jamás a un mérito, sino que sigue dependiendo del «accidente y la arbitrariedad» de la gracia divina. Esta gracia puede obtenerse también por medios no-morales (el culto, el sacrificio).

Todos estos problemas pueden intentar solucionarse con los medios de la filosofía moral de Kant y de Fichte. Que se pueda lograr, es algo que dejo aquí abierto. Hegel pretende desarrollarlos como contradicciones de una concepción espiritual de la realidad. Los diferentes estadios del desarrollo de la teoría son también para él diferentes estadios del devenir consciente de estas contradicciones. Este es sobre todo el tema del segundo apartado del capítulo de la moralidad, en el que la conciencia se aclara la imposibilidad de la moralización exigida por ella. Pese a la imposibilidad de seguir las exigencias de una moral pura, y pese a la imposibilidad de distinguir entre acciones morales y acciones que aspiran a la felicidad (es decir heterónomas), la conciencia se aferra a sus pretensiones. Pero esto conduce a deformaciones y a hipocresía.

La conciencia moral de la «deformación», para cual la moralidad perfecta representa un más allá inalcanzable, «no toma en serio la perfección moral» (364). Se conforma con el «estado intermedio» de la «no moralidad», sin poder admitir esto. En consecuencia, ella no puede exigir la bienaventuranza como un «mérito», sino que la tiene que exigir como «gracia libre» —una posición «luterana», que se encuentra también en Kant. Fichte intentó más tarde (en los escritos de la «disputa sobre el ateísmo») ver en toda acción moral, que la conciencia moral exige, el obrar del orden moral del mundo («divino») que se realiza a sí mismo. El mundo sensible es «material del deber» y —en las manifestaciones de un todo orgánico de la vida—,[87] puede ser contemplado como manifestación de una voluntad que se realiza a sí misma.

Hegel pretende exponer en el capítulo de la moralidad las contraicciones internas de una tal posición como una «tesis de la verdad» sobre el mundo espiritual y sensible. De nuevo concibe el desarrollo de Kant a Novalis y Schlegel como una «historia de la experiencia» internamente consecuente.

Un esbozo abreviado de este desarrollo debe poner el acento en el final del capítulo de la conciencia moral y la «reconci-

87. Cf. Siep, *Autonomie*.

liación» allí alcanzada que, junto con el final del capítulo de la religión, constituye la base para el «saber absoluto», el final de la *Fenomenología*.

c. *La buena conciencia. El alma bella, el mal y su perdón*

La moral de la buena conciencia [*Gewissen*] es la forma suprema alcanzable en la interpretación moral del mundo y en la concepción de la realidad. El lema de la buena conciencia y el acto del que obra a partir de su buena conciencia debe ser al mismo tiempo «razón pura práctica» y realidad concreta. El juicio de la buena conciencia debe conferirle validez a todos los deberes y a todas las leyes y, a la vez, dar indicaciones concretas para la acción. Debe conferirle sentido a la vida y al mundo. El libre obrar de la buena conciencia debe ser el fin último de la naturaleza. Al mismo tiempo, el individuo debe obrar por la más interna convicción propia, sin caer en conflicto con los mandatos universales y racionales.

A este conflicto se llega, no obstante, en el apartado sobre la buena conciencia. Mas el mismo puede ser reconciliado en una determinada forma de complemento moral-ético-religioso. Quiero abordar de manera más precisa esta «reconciliación» de la buena conciencia individual con la eticidad universal.

El capítulo de Hegel sobre la moralidad, especialmente el último apartado sobre la «La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón», no trata, por supuesto, todos los problemas de la buena conciencia. Así, el aspecto jurídico de la libertad de la buena conciencia se toca solo de manera marginal y el problema de los contenidos religiosos de la buena conciencia no son explicados en absoluto. Para estas cuestiones habría que recurrir a las reflexiones de la *Filosofía del Derecho* y de la *Enciclopedia*.[88] En la *Fenomenología*, el desarrollo de las concepciones de la moral de Jacobi, Fichte y los románticos se halla en un primer plano.

Hegel desarrolla primeramente las oposiciones internas del punto de vista moral, el cual reconoce la buena conciencia de cada cual como instancia suprema de la decisión sobre el obrar

88. Cf. Siep, *Was heißt*, 225 ss. y *Philosophie*, 324.

conforme al deber. La afirmación de la adecuación del obrar al deber implica su carácter de universalidad y su pretensión de reconocimiento por todo ser autoconsciente. Pero, al mismo tiempo, la buena conciencia singular debe decidir ella misma en el caso concreto lo que es aquí el deber.[89] Este conocimiento es un acto intuitivo: la buena conciencia sabe inmediatamente y sin examen y ponderación de deberes singulares, lo que se pide hacer: «En la simple acción moral de la buena conciencia, los deberes aparecen tan entremezclados, que hay que *romper* de un modo inmediato con todas estas esencias singulares, y en la inconmovible certeza de la buena conciencia ya no queda margen para agitar escrutadoramente el deber» (371).

Pero la «escrupulosidad» en el análisis de la situación tiene sus límites: la pretensión de «abarcar de un modo ilimitado la realidad que tiene delante y también el saber con precisión y tomar en consideración las circunstancias del caso» (374), no se puede cumplir. No se puede abarcar la «variedad absoluta de las circunstancias que se dividen y extienden hasta el infinito: hacia atrás en sus condiciones, hacia los lados en su yuxtaposición y hacia delante en sus consecuencias» (374). Esto vale también, así podría añadirse en relación con la reciente discusión sobre el utilitarismo, para los efectos de una acción sobre el balance dolor-dicha de los afectados. Hegel discute una versión de ello en la máxima universal «la acción por el bien general debería preferirse a la acción por el bien individual» (377). Tal máxima contradice la distancia de la buena conciencia con las leyes públicas, pues su «substancia» y fin es precisamente el bienestar común (377).

La certeza de sí inconmovible, intuitiva y la soberanía sobre las reglas públicas son constitutivas del concepto de buena conciencia de la *Fenomenología*. Evidentemente, aquí subyace la interpretación teleológica de Hegel del desarrollo moral postkantiano hacia un subjetivismo extremo, en el que él cree reconocer ya una forma de lo universal que se individualiza a sí mismo. La buena conciencia no es aquí meramente la última instancia de la ponderación de deberes, sino fundamento de validez de la moralidad y del derecho. Una tal absolutización de la buena conciencia o del genio moral se encuentra sobre todo en algunos pasajes de la novela de Jacobi *Woldemar* y el *Heinrich von Ofter-*

89. Cf. Fichte, *System der Sittenlehre*, 167.

dingen de Novalis.[90] Pero en Jacobi el concepto central de la moral del genio es la virtud, no la buena conciencia. En el *Woldemar* somete a crítica la superioridad de la buena conciencia sobre el derecho y la ley y la equiparación del genio moral con el genio artístico (*Woldemar*, 379, 469). Solo Novalis adscribe sin reservas a la buena conciencia la «fuerza de creación divina», de la que habla Hegel.[91] La problemática discutida aquí por Hegel, el que una pretensión de la buena conciencia pueda extenderse a cualquier decisión y no pueda probarse intersubjetivamente, subsiste no solo en las teorías de la buena conciencia de sus contemporáneos. En la actual discusión sobre ética, John Mackie, por ejemplo, ha llamado la atención al respecto.[92]

Hegel aclara esta problemática en un segundo paso con base en la relación del autor «que obra», portador de la buena conciencia singular, con la conciencia moral universal que juzga este acto.[93] El grupo social, en el que el actuante apela a su buena conciencia, debe reconocer esta pretensión y, con ello, también la libertad del actuante respecto de reglas públicamente válidas. Dado que esta pretensión no está fundada en nada distinto que en una convicción subjetiva privada, no puede ser aceptada, sin embargo, para una conciencia moral universal pública. «No saben, por tanto, si esta buena conciencia es moralmente buena o mala, o, mejor dicho, no solo no pueden saberlo, sino que tienen también que tomarla como mala» (379).

Quien impone su voluntad sobre la universal, es también malo en el sentido de la definición kantiana. Para rechazar la pretensión de la buena conciencia, se da otra interpretación a los motivos del actuante. Se le atribuye interés personal, afán de fama o gloria —una interpretación que lo mismo está bien que mal fundada, como lo está la pretensión del autor de la buena conciencia.

---

90. Jacobi, *Woldemar*, 87, 217, 379; Novalis, *Henrich von Ofterdingen*, 167 ss. Cf. Hirsch, *Die Beisetzung*; Pöggeler, *Hegels Kritik;* Gram.

91. *Henrich von Ofterdingen*, 169. También Gram (320) juzga que Hegel tiene aquí ante todo a Novalis a la vista.

92. Cf. Mackie, 155 s.

93. Falke, *Hegel und Jacobi*, intenta mostrar que esta oposición corresponde ampliamente a las posiciones de Woldemar y Henriette en el *Woldemar* de Jacobi. De acuerdo con Gram, Hegel se refiere aquí, antes bien, a la *Lucinde* de Schlegel (326 ss.). Para Terry Pinkard, la oposición refleja los extremos morales e irónicos de la concepción romántica de la moral (214 ss.).

La «disolución» de esta oposición solo es posible mediante un paso por parte de ambos lados, el cual aparece como inmanentemente necesario desde la perspectiva filosófica, pero por ambos lados exige rendimientos prácticos. Para la reflexión filosófica ambos son igualmente unilaterales: la conciencia actuante, puesto que pone la decisión discrepante de la buena conciencia contra las costumbres vigentes, la que juzga, porque no puede concretar sus criterios, y, por consiguiente, no quiere ver comprometida su universalidad mediante aplicación alguna. Esta conciencia es encarnada por el «alma bella», un concepto y una figura literaria, con la cual Hegel probablemente piensa de nuevo en Jacobi, pero quizá también en el *Wilhelm Meister* de Goethe y Novalis.[94] Una tal conciencia se abstiene de actuar por causa de la pureza de los ideales morales y se niega a la comunicación, «el salir de su interior a la existencia del discurso» (389).

Pero ambos lados representan una pretensión universal que debe ser reconocida respectivamente por cada uno de ellos. Lo puede solo mediante una renuncia recíproca: el individuo que insiste en su buena conciencia tiene que confesar la unilateralidad y el posible error de su obrar. Y la conciencia moral universal, por su parte, tiene que reconocer la decisión singular, también en su no conformidad y maldad, como un momento necesario del espíritu. «La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí*, que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento absoluto que es el espíritu *absoluto*» (391). Buena conciencia y legislación universal son entonces dos momentos de un espíritu que se concreta como decisión individual, se enriquece y perfecciona a través de ellos y, al mismo tiempo, adapta cada decisión al sistema del orden jurídico y vital común o la «revoca».

Hegel no desarrolló las formas concretas de esta reconciliación en la *Fenomenología*. Pero la alusión del capítulo final a la correspondencia entre esta figura de la moralidad y la última fase de la

94. Cf. Jacobi, *Woldemar*, 14, 281, 375, 419. Novalis, ciertamente, no emplea el concepto, pero es caracterizado por Hegel, no obstante, como «alma bella». Cf. para ello y los demás usos contemporáneos del concepto, Hirsch, *Beisetzung* y Gram, 315 ss. Gram, 319, argumenta tanto contra la referencia a Schiller, que Hyppolite, *Genèse,* 496 propone, como contra el *Wilhelm Meister* de Goethe (de manera diferente, PhG (1988), 612).

religión revelada, cristiana (cf. 455 ss.), permite suponer que la ve obrar sobre todo en las formas de la moralidad racional religiosa.

La comunidad religiosa, caso de no ser solo la asamblea de las almas bellas caricaturizada por Hegel en la página 382 ss.,[95] puede ser un medio de corrección mutua de moral pública y buena conciencia privada. En ella pueden ser reconocidos e integrados los lados marginados —quizá con corrección de los criterios comunes precedentes. Sin embargo, existen también formas de la integración jurídica y política del «marginado» que son explicadas en la *Filosofía del Derecho*: como, por ejemplo, la apelación directa al portador superior de las decisiones del Estado, que puede corregir el derecho y la administración o indultar al culpable, es decir, hacer que su acción sea «no ocurrida» (cf. Hegel, *Filosofía del Derecho*, §§ 282 y 295). La «maldad» de la decisión de la buena conciencia, por el contrario, es minimizada de diferente manera: por medio del sometimiento del actor de buena conciencia bajo las leyes públicas, por medio de la educación de la buena conciencia mediante el derecho y las disposiciones del estamento y, finalmente —como lo expone la *Enciclopedia*— mediante la preservación de la verdad del Estado de derecho frente a la conciencia religiosa.[96] A esta reconciliación de la buena conciencia con las leyes públicas pueden conducir la religión ilustrada y la filosofía especulativa.

A la reconciliación de la buena conciencia con la comunidad moral siguen en la *Fenomenología* un capítulo sobre la religión y la filosofía. Pero en ellos no se trata de la justificación del Estado en la religión y la filosofía, sino del desarrollo continuo y la profundización de la concepción de la identidad de autoconciencia individual, espíritu universal y «realidad objetiva», que se alcanzó en la reconciliación de la buena conciencia con la voluntad universal. Para demostrar de manera definitiva esta identidad y aprehenderla completamente, se tiene que concebir filosóficamente la historia de la religión. Hegel emplea allí un concepto amplio de religión: en la medida en que la cultura de un pueblo contiene un concepto de lo «supremo», de la verdad y de la «verdadera» realidad, ella es religión.

---

95. Cf. 382: «la mutua aseveración de su escrupulosidad y de sus buenas intenciones», etc.

96. Cf. Hegel, GPR, §§ 140 y 220; EPW (1830), § 552.

El verdadero concepto de esto supremo, que la historia de la religión solo alcanza con su complementación en el cristianismo filosóficamente ilustrado, es el del espíritu absoluto. Al final del capítulo sobre la moralidad, Hegel muestra que en la reconciliación de la conciencia moral universal y la buena conciencia singular este concepto ya está alcanzado «en sí», es decir, para el observador filosófico. Es el concepto de una unidad de certeza de sí pura, indiferenciada (buena conciencia) y «perfecta enajenación» en una pluralidad de personas y un «ser allí» objetivo determinado mediante conceptos (392). En la forma *más inmediata* de la religión, corresponde a este concepto la representación de un aparecer de lo divino en la naturaleza, en la forma *suprema* de una comunidad religiosa —al mismo tiempo teológicamente formada y filosóficamente ilustrada— que se concibe a sí misma como lo divino: como «el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber» (392).

(CC) LA RELIGIÓN
VII. LA RELIGIÓN

Si se quiere entender el capítulo de Hegel sobre la religión en la *Fenomenología*, debe aclararse, por un lado, la diferencia entre religión y espíritu y, por el otro, la concepción de Hegel de la religión.

Religión es, en las palabras de la introducción de este capítulo (395), el «espíritu que se sabe como espíritu». La moralidad, la última figura del capítulo precedente, había sido caracterizada en el título de este apartado como «el espíritu cierto de sí mismo». La diferencia es entonces, en principio, solo la de «certeza» versus «saber». La certeza es para Hegel siempre inmediata, una evidencia en cierto modo puntual, sin contenidos teóricos complejos, sin «despliegue» de una materia o de un principio. La buena conciencia como forma suprema del espíritu cierto de sí mismo sabe que el orden moral del mundo (Fichte), la legislación de los seres racionales como seres que son fines en sí mismos (Kant), es la verdadera realidad. Y ella sabe que esta realidad se manifiesta en el reconocimiento recíproco de las buenas conciencias que juzgan y obran moralmente. Pero las decisiones de la buena conciencia no son derivables del orden moral. De la idea de la legislación moral y del reino de los fines

no se puede inferir una orden concreta de la buena conciencia. La utoconciencia como buena conciencia y la realidad «espiritual» de las decisiones y acciones permanecen aún separadas.

También la unidad de orden natural y moral está presente en la moralidad solo como certeza o como «postulado». El punto de vista moral incluye la convicción de que el obrar moralmente correcto tiene también consecuencias en el orden natural y que, en última instancia, se corresponde con la aspiración natural a la felicidad (doctrina de los postulados). Pero cómo haya que concebir este obrar conjunto, es algo que permanece inaccesible a la conciencia moral dualista. La unidad solo puede ser postulada, pero no «concebida», es decir, ser desplegada en teorías o leyes. El espíritu moral está *cierto* de esta unidad, pero no la *sabe*. La realización de una tal unidad en acciones, obras, instituciones y doctrinas es tarea de la religión. En cierto respecto vale también para Kant que la realización de la unidad de naturaleza humana y moralidad es una tarea de la religión o del «ser ético común».[97]

Para entender más exactamente en qué sentido la religión es en Hegel el saber de sí del espíritu, es necesario recurrir previamente a la comprensión verdadera, filosóficamente adecuada, de religión. Esta *verdadera* comprensión la diferencia ya Hegel al comienzo del capítulo de la «comprensión de la conciencia» de la religión. La conciencia diferencia la verdadera realidad, aquí lo absoluto o divino, del sujeto religioso. Pero esta separación de un Dios del más allá, un mundo del más acá y conciencia creyente está ya «refutada» en todas las formas de la conciencia religiosa que han aparecido hasta ahora, es decir, han sido transformadas por medio de experiencias en contradicciones y apariencia. El hombre se sabe de verdad en Dios, el hombre es la propia autoconciencia de Dios. También esta autoconciencia puede estar más o menos desarrollada. Y el desarrollo en la conciencia humana presupone el desarrollo de autorrelaciones en la naturaleza y la historia. Tanto la estructura de los órdenes naturales (mecánicos, químicos, orgánico-teleológicos) como el aumento del saber acerca de ello en las ciencias, son procesos del despliegue y la reflexión de un orden de pensamiento.

Pero el progreso del saber es siempre solo una parte de una cultura total y determinado por representaciones jurídicas, mora-

97. Cf. *La religión*, 96.

les y religiosas. El tránsito de la «conciencia desventurada» a la razón había mostrado ya que la modernidad y su ciencia surgieron sobre el suelo del cristianismo y tienen que ser concebidas a partir de él. Que la «influencia del cristianismo [...] determinó la cultura del mundo posterior en todas los rincones» es, por lo demás, una tesis del ensayo de la época de Jena *Über das Verhaltniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802) [*Sobre la relación de la filosofía de la naturaleza con la filosofía en general*], cuya autoría (Schelling, Hegel o los dos) es discutida. El papel dominante de una comprensión común de sí y del mundo para los «sistemas de partes» de la cultura humana vale para toda época de la historia de la humanidad.

A la cultura de una época en su conjunto, en la medida en que en ella se expresa una tesis sobre la verdad «última», la verdadera realidad, la llama Hegel «religión». Las representaciones del derecho, el arte, la moral, están, en última instancia, impregnadas por la concepción de la verdad, aún cuando ésta pueda arreglárselas sin el concepto de Dios en la «época científica». La época reciente se caracteriza sencillamente para Hegel por el derrumbe de diferentes sistemas de pensamiento y de acción. Pero, a la postre, es precisamente tarea de la (su) filosofía, contrarrestar esta tendencia, pues el hombre como ser racional estaría «extrañado» de sí mismo en una pluralidad semejante, en una completa «diferenciación» de sistemas de partes independientes.[98]

En Hegel la filosofía asume la tarea de una doctrina de la verdad última, porque solo ella puede mediar entre fe y teología, por un lado, ciencia y orden racional de la libertad, por otro. La «metafísica» es lo «más sagrado de todo» en el templo de la cultura moderna como una cultura de la razón. En el prólogo al primer volumen de su *Ciencia de la Lógica* (1812) llama Hegel a «un pueblo culto sin metafísica» un «templo múltiplemente adornado sin lo más sagrado de todo» (WL, I, 14). Pero esta metafísica es una doctrina de conexión sistemática de los conceptos fundamentales de todo saber y, como tal, ella misma es ciencia: «La ciencia es únicamente teodicea», escribe Hegel a Zellmann el 23 de enero de 1807 (Briefe I, 137).

98. Los teóricos sociales y científicos de sistemas, como el ganador del premio Hegel, Niklas Luhmann, exigen hoy el reconocimiento de la diferenciación sin vínculo común fuera de una comunicación social difusa (cf. Luhmann, *Die Gesellschaft*, Vol. 1, 82 ss.).

Para la comprensión amplia y «última» de la reflexión de sí de Dios en la historia y la naturaleza resulta decisiva la comprensión de la historia de la religión. Ésta debe exponer entonces un orden concebible, necesario, no una sucesión de formas y «mutaciones» contingentes de la conciencia religiosa. Para Hegel, la historia de la religión no es otra cosa que el despliegue de la esencia o del concepto de la religión misma. En un proceso teleológico, dirigido hacia una meta, la religión se convierte, desde comienzos simples, «ingenuos», en aquello que constituye su telos, su esencia desarrollada. En esta meta su parte «cognitiva» —no solo su parte relacionada con el culto, prácticamente dedicada al servicio religioso y promotora de la moral— traspasa a la filosofía. Esto se explicará más tarde. A esta sucesión de las formas de la religión necesarias para esta realización teleológica la llama Hegel «religión determinada». En sus lecciones de Berlín, como lo muestra el manuscrito de su lección de 1821 (cf. VPR-T I), dividía la filosofía de la religión en tres partes:

A. El concepto de la religión.
B. La religión determinada.
C. La religión consumada (revelada, absoluta).[99]

Bajo el tema «concepto de la religión» Hegel expone en categorías filosóficas y diferenciaciones abstractas (concepto de Dios, conciencia religiosa, culto) las partes constitutivas necesarias y la dirección universal del desarrollo de la religión. Con este concepto puede uno acercarse a la historia de la cultura y la religión («religión determinada») y entender su desarrollo inmanente hasta la consumación de la idea de la religión. En este proceso operan de nuevo categorías filosóficas universales (sobre todo las estructuras lógico-conceptuales de universalidad, particularidad y singularidad, o bien la totalidad manifestada en las particularidades). Pero de una manera muy diferente en la doctrina, el servicio divino y la «devoción» religiosa.

99. El concepto de religión «absoluta» empleado por los alumnos de Hegel en la primera edición de la obra, aparece de manera manifiesta en los escritos posteriores solo desde 1827 (cf. VPR-T. I, 91). Anteriormente, hablaba Hegel de religión «verdadera», «consumada», «revelada» (cf. VPR-T. I, 28, 59, Jaeschke, *Vorwort*, XVII).

Aunque todas las tres divisiones aparecen también en la *Fenomenología*,[100] el capítulo sobre la religión está determinado por una estructura diferente. Las tres partes:

A. Religión natural.
B. La religión del arte.
C. La religión revelada,

corresponden al contenido de aquello que posteriormente constituye la segunda y tercera parte, a saber, la religión determinada y revelada.[101] Hegel no ofrece una determinación general del concepto de religión, en lugar de ello la introducción del capítulo resume la marcha de la *Fenomenología*. En la medida en que se trataba de «tesis de la verdad» y de momentos de culturas históricas, todas las figuras anteriores pertenecían ya a la «religión». Tampoco ellas preceden temporalmente a las formas de la religión ahora tratadas: la historia de la religión comprende todas las épocas. Los «momentos» de la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen temporalmente, según Hegel, «ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros» (398). Son puntos de vista bajo los cuales se pueden considerar distintas épocas en relación con sus concepciones de la verdad y sus ontologías. Por el contrario, el desarrollo interno de los «momentos» —por ejemplo, de la certeza sensible hasta el entendimiento— sigue completamente un transcurso temporal, una sucesión histórica de filosofías (en el capítulo sobre la conciencia y la autoconciencia), fases en el desarrollo de las ciencias (como algunas partes del capítulo de la razón) o de costumbres, instituciones y visiones del mundo relacionadas con ello (en el capítulo del espíritu).

El concepto de religión es introducido en la *Fenomenología* como superación de la diferencia entre espíritu «real» (ético, jurídico, social) y espíritu que se sabe (moral) —en la terminología de la *Fenomenología*: de conciencia y autoconciencia del espíritu (399).

En la religión tiene validez una autoconciencia absoluta, no diferenciada ya de ningún objeto, como el verdadero contenido de la realidad, la social lo mismo que la natural. Mientras este sí

100. «Concepto de religión» (400); «religión determinada» (399); «religión revelada» (401).

101. También Kroner ha señalado los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher como posible fuente de este título (404).

mismo absoluto sea representado aún fuera de la conciencia religiosa, la religión permanece aún como «momento de la conciencia» (399 ss.).

Su superación es un proceso dentro de la religión, un desarrollo de su concepto y de su historia. El verdadero concepto del espíritu no puede ser tampoco el de *una* representación de Dios entre otras —de lo contrario tendría verdades independientes fuera de sí—, sino que tiene que ser la realización de la comprensión de Dios propuestas en todas las religiones y culturas. Estas tienen que ser concebidas en la forma de procesos teleológicos, en los que el todo se produce a partir de sus fases previas, estadios, partes, como «devenir de su completa realidad por medio de los lados singulares de ella o por medio de sus realidades incompletas» (401).

Esta es la idea de una historia completa de la religión. Completa no en el sentido de que habrían sido tratadas todas las religiones que han aparecido históricamente. «La mirada de conjunto sobre estas religiones muestra los más asombrosos y bizarros desvaríos de las representaciones de la esencia divina, además de los deberes, modos de comportamiento en los que han caído las naciones», escribe Hegel en el manuscrito de su lección de 1821 (VPR-T, 107). No se trata de una descripción o justificación de estas variaciones de la religión, sino de «reconocer en ello el sentido, lo *positivo*, lo verdadero y la conexión con lo verdadero, en una palabra, lo racional; son los hombres quienes han caído en semejante religiones; tiene que haber, por consiguiente, razón en ello, en toda contingencia una necesidad superior» (VPR-T, 107). Una historia completa de la religión en el sentido filosófico consiste, por tanto, en hacer perceptible en esta historia, «cómo se produce la plenitud de la religión misma en su concepto» (106).

Allí no se trata de las múltiples formas contingentes, sino de los tres estadios principales de la religión, la «natural», la «artística» y la «revelada». También en la *Fenomenología* Hegel ordena esta distinción conforme a los conceptos de «conciencia», «autoconciencia» y «en y para sí» (400) —y ello significa también, como un diferenciarse y «agruparse» de los momentos del espíritu. En el primer estadio el absoluto es representado en figuras naturales, en el segundo en figuras humanas, autoconscientes, y en el tercero como espíritu «enajenado» en la naturaleza y que regresa de ella a sí mismo. A estos estadios corresponden históricamente

las religiones orientales incluyendo el judaísmo (A), la religión o cultura clásica greco-romana (B), así como, finalmente, el cristianismo. Se trata entonces, sin duda, de una historia eurocéntrica de la religión que parte de la verdad del cristianismo.

Para Hegel, lo decisivo de esta selección es el «trabajo» espiritual, artístico y práctico (jurídico-moral-político) en la imagen de Dios. Este trabajo es él mismo un proceso del devenir consciente y de la «educación del género humano»[102] a través de la imagen propia de Dios y el servicio a este Dios. En principio, es necesario un proceso de separación del hombre de la naturaleza y de una comunidad indiferenciada, a causa del devenir consciente de su esencia espiritual. Esta separación, por su parte, debe ser superada en el estadio de las «religiones de la salvación». Meta de la praxis y doctrina religiosas de tales religiones es la superación de la separación de Dios y hombre, más acá y más allá. Pero esta superación presupone una «encarnación» histórico-religiosa de Dios en la historia. Ella comienza en la religión griega, en la que Dios es representado y presentado en forma humana. Se consuma en la religión cristina, cuyo dogma central es la encarnación de Dios. Que la historia de la religión corresponde en su curso a la dogmática del cristianismo es, según el propio Hegel, un argumento para su verdad.

A. **La religión natural**

Hegel describió posteriormente la religión natural como la «unidad de lo espiritual y lo natural» (VPR I, 254). De acuerdo con su manuscrito de la lección de Berlin de 1821, la hace empezar con las religiones del «Oriente», para las cuales la representación de Dios como «luz» juega un papel importante (VPR-T. 2, 12, 17). En las lecciones posteriores diferencia aún más la religión natural. La hace comenzar con la «magia» y con ello se acerca a las

102. En la *Educación del género humano* (1789) Lessing y, siguiéndolo Kant en la tercera parte de la *Religión dentro de los límites de la razón pura* (*La religión*, 115 s.), conciben la sucesión de las religiones históricas como una aproximación a la razón moral ajustada al respectivo grado de desarrollo de la razón humana. Hegel había sido influenciado fuertemente, ya desde su época de Berna, por la filosofía de la religión de Lessing y Kant. Para la influencia de Lessing, cf. TWA I, 131, y Pöggeler, *Werke und Wirkung*, II.

concepciones religiosas e histórico-mitológicas del siglo XX.[103] Solo en el último estadio, que cae dentro del desarrollo de la religión natural, se habla de la religión «persa» como «religión del bien o de la luz». La religión egipcia representa la culminación de este estadio y, al mismo tiempo, el tránsito al segundo estadio, las representaciones espirituales de Dios. La primera religión perteneciente al segundo estadio es la «religión» judía «de la sublimidad».

Al capítulo de la religión de la *Fenomenología* subyace una concepción diferente. Las tres primeras figuras repiten sobre el nivel del espíritu la división del capítulo de la conciencia. El espíritu es entendido aquí de manera inmediata como manifestación de sí mismo en la naturaleza sensible. Al mismo tiempo, le pertenecen formas incipientes de la autoconciencia (la lucha, el dominio sobre el siervo y sobre la naturaleza, la elaboración de la naturaleza). Este retomar las primeras figuras de la conciencia y la autoconciencia en el espíritu absoluto parece ser la razón de que Hegel comience con las religiones orientales. Sin embargo, el espíritu es concebido aquí solo como substancia y no aún como sujeto. A través de su producción de sí —la *causa sui* de Spinoza— crea el mundo. Hegel vinculó el concepto de oriente con el «surgir» de la luz divina (cf. 402), que aún no «desciende» o regresa a sí misma como reflexión.

En el primer capítulo («La esencia luminosa») se hallan en el trasfondo caracteres de la religión judía y de la religión persa, en el segundo («La planta y el animal») caracteres de las religiones hindúes, egipcias y sirias. En el tercer apartado («El artesano»), se trata de nuevo de la religión y la cultura egipcias en su totalidad.

a. *La esencia luminosa*

Hegel comienza la exposición y «examen» de las religiones con una representación que, por un lado, es enteramente «objetiva»: lo verdadero es lo completamente independiente del hombre y de su conciencia. Pero, por otro lado, ella posee —en forma cuasi ingenua— los caracteres esenciales del concepto del espí-

103. Cf. Cassierer, *Symbolische Formen* [*Filosofía de las formas simbólicas*], vol. 2.

ritu surgido en el desarrollo fenomenológico: el revelarse y objetualizarse de algo «interior» o de un «yo» (403). Hegel encuentra este concepto de Dios en forma sensible en las representaciones de una «luz» divina, creadora del mundo, pertenecientes a las religiones orientales, sobre todo a las persas.[104]

En las lecciones de filosofía de la religión de Berlín llama «la luz» a «esta subjetividad abstracta en lo sensible» (VPR I, 399).

Pero también se hallan tematizados aspectos de la religión judía.[105] Los momentos de la religión judía que Hegel tiene aquí a la vista no solo son la creación del mundo mediante la separación de la luz de la noche (402 ss.), sino también la posición del hombre frente a esto divino «abstracto», carente de contenido. Lo que el hombre pueda decir sobre este dios, no son determinaciones de contenido («atributos»), sino solo «nombres de lo uno multinominal» (403). En la religión de la esencia luminosa todo lo configurado, natural y humano se ha «rebajado a la apariencia» (VPR I, 255).

La naturaleza y el mundo humano son nada frente a Dios. En retrospectiva, desde la religión griega, Hegel escribe: «El culto de la religión de esta simple esencia carente de figura solo restituye, por tanto, a sus fieles, esto en general: el que ellos son el pueblo de su Dios» —pero lo divino no se revela en este pueblo mismo, que más bien se sabe como «rechazado» (418). Lo que es válido en la religión judía respecto de la relación del pueblo con su Dios, es políticamente el signo distintivo del «despotismo» oriental. «El esplendor de la intuición oriental es el sujeto uno como substancia, a la que todo pertenece, de manera que ningún sujeto se separa y se refleja en su libertad subjetiva» (VPG, 136).

Hegel mismo ha establecido una conexión entre la religión persa y la judía en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* (VPG, 241). Concibe al pueblo judío como perteneciente «en amplia asociación» al reino persa, y ve la representación luminosa de Dios transformada en el Dios creador: «La luz es ahora más bien Jehová, el puro uno» (ídem). Pero Hegel ve ya en este

---

104. Cf. para ello —y para la lectura de Hegel del *Zend Avesta*— Bonsiepen, *Altpersische Lichtreligion*.

105. Cf. Jaschke, *Vernunft*, 211 ss.; Falke, *Begriffne Geschichte*, 334 ss. Vieillard-Baron (359 ss.) supone una referencia a Böhme y su interpretación de la luz pura en la Cábala, a través de Oetinger. Comentarios detallados se encuentran en Schmidt y Schöndorf.

lugar en la religión judía una primera reflexión de lo divino, una separación y retorno del mundo. Constata un «quiebre entre oriente y occidente; el espíritu desciende en sí y aprehende el principio abstracto fundamental para lo espiritual»—, a saber, el creador espiritual separado de la naturaleza. De ahí que sea problemática la clasificación de la religión judía como «natural» en la *Fenomenología*. Hegel la incluyó después definitivamente en la religión de la «libre subjetividad» (VPR I, 255).

La posición al comienzo del capítulo de la religión tampoco hace justicia a la función de la religión judía en el resto de los capítulos de la *Fenomenología.* En el capítulo sobre la «conciencia desventurada» ella, en tanto que estadio previo de la cristiana, juega un papel mucho «más avanzado». El aspecto decisivo en el primer apartado del capítulo de la religión es, por el contrario, que lo divino es entendido como un «ser colmado con el concepto del espíritu», como un absoluto simple, carente de figura, pero que todo lo penetra y domina —precisamente como luz divina, cuya «simplicidad» aparece «como una infinitud de formas» (404).

b. *La planta y el animal*

En la segunda figura de la religión natural estas formas se independizan e individualizan. Correspondiendo con el tránsito de la certeza sensible a la percepción, el ser divino indiferenciado deviene una «multiplicidad del ser para sí» (404). Lo divino no es ya la luz o el fuego «que devora la configuración» (403), sino inmediatamente el «panteísmo» de las cosas divinizadas. Es sobre todo en las cosas vivientes —recurriendo al comienzo del capítulo de la autoconciencia—, en las cuales se manifiesta el poder divino.

De acuerdo con las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel de la época de Berlín, la veneración de lo divino en las fuerza de la vida y de la autotransformación permanente son características de la religión hindú.[106] La transformación permanente de los dioses corresponde conceptualmente a la vida de las plantas. En sus *Lecciones sobre Estética*, designa a los poemas épicos indios (*Ramayana*, *Mahabharata*) como expresión de la sensación de «naturalezas espirituales de las plantas» (VÄ III, 397).

---

106. VPR I, 369 y 373; VPR-T. 2, 489.

Pero los dioses animales son también característicos de la religión egipcia.[107] En el manuscrito de la lección de 1827, se dice sobre la religión hindú y egipcia: «Cuando Dios es sabido como el poder en general, semejante poder es obrar inconsciente, la vida universal: tal poder inconsciente aparece después en una configuración, primeramente en figuras de animales» (VPR-T. 2, 528). El animal representa para Hegel la «singularización, finitización absoluta» (VPR-T. 2, 14) pero, al mismo tiempo, un primer paso de la subjetivización de lo divino.

Resulta difícil interpretar el tránsito de la «quietud y la impotencia de la individualidad intuyente» en la religión «inocente» de la flores a la» negatividad», la «seriedad» y la «culpa» de la religión del animal. En correspondencia con la relación entre las cosas, negativa, excluyente, en el capítulo de la percepción, se trata ahora de una delimitación negativa de las configuraciones de lo divino. Hegel la ve en la lucha de los pueblos, que solo se identifican a través de dioses animales («devienen conscientes como de su esencia»).

La obvia filiación con el totemismo, que Kojève (*Introduction*, 240) y, siguiéndolo a él, Derrida (274) suponen, difícilmente encaja en el marco histórico y religioso. Una comparación con los apuntes finales de la *Filosofía de la Religión* de 1827 hace más probable que Hegel piense en la *Fenomenología* en la religión egipcia. Acerca del «culto al animal» que «fuera llevado a cabo por los egipcios con la mayor rudeza», se dice: «Los diferentes distritos de Egipto veneraron animales particulares, como gatos, perros, micos, etc., y por su causa emprendieron incluso guerras unos contra otros» (VPR-T. 2, 528). El que en esta lucha de los «espíritus animales que se desagarran» el «trabajador» mantenga la «superioridad» (404), alude quizá a la unificación del reino egipcio.

Por causa de la lucha y el odio de los dioses animales y de los dioses que se encuentran tras ello, se introduce la oposición y la negatividad excluyente en lo divino mismo, que ahora ya no es puesto como la luz o lo bueno frente a lo negativo de las tinieblas. Que «lucha, dolor, muerte» pertenecen a la esencia de lo divino, es, según la tardía *Filosofía de la Religión* de Berlín de Hegel, particularmente distintivo de las «religiones sirias (VPR I, 394). Hegel hace referencia al culto sirio a Adonis, pero tam-

107. Cf. VPR-T. 2, 266.

bién al culto egipcio a Osiris (cf. VPR-T. 2, 269) y a las respectivas representaciones hindúes («Indira», cg. VPR I, 420).

En las lecciones (cf. VÄ I, 425), Hegel es consciente de que estas representaciones de la muerte y del renacimiento del dios dador de vida se relacionan con los ciclos de la vegetación. Más importante es para él, sin embargo, la subjetivización de la imagen de Dios mediante la individualización y la relación negativa consigo. El exclusivo ser-para-sí, la individualidad, se convierte —de nuevo en paralelo con el capítulo de la percepción— en «*ser para sí superado*» (404).

Este conservarse de lo divino en la negación de su vida individual corresponde, al mismo tiempo, a las experiencias de la autoconsciencia viviente en la lucha, en la superación del miedo a la muerte y en el trabajo (*Fenomenología* cap. IV): «El *ser para sí superado* es la *forma del objeto*» (404). Pero en este estadio de la religión, el espíritu, el principio de la realidad que se produce a sí mismo y se objetualiza, es concebido como «trabajo». Visto desde la historia de la religión, a esta concepción corresponde el principal rendimiento de la cultura egipcia, que confería a todas las cosas de la vida una figura espiritual y simbólica.

c. *El artesano*

Bajo el título del «artesano» que probablemente haya tomado de Novalis,[108] Hegel interpreta la religión egipcia como una apoteosis del trabajo en el sentido de la objetivización de una forma espiritual. Al mismo tiempo se llega en este estadio de la religión a una separación o «diferenciación» de espíritu y naturaleza. Hegel vuelve a tener allí en la mira toda la historia de la cultura egipcia: el invento de la escritura —como jeroglífico, una mezcla de copia y abstracción—, el descubrimiento de la geometría, el nacimiento de la «arquitectura libre» a partir de la combinación de formas orgánicas y geométricas (406), así como el culto a los muertos (las pirámides son el «cristal intelectual que alberga lo muerto» (410), muestran el llegar a sí del espíritu desde la naturaleza. Lo divino gana un espacio separado («morada»), es repre-

108. El concepto aparece en el Antiguo Testamento repetidamente y es utilizado por Novalis en los *Discípulos de Sais* (cf. Jaeschke, *Vernunft*, 209).

sentado en una estatua (en principio en figura animal), se le atribuyen algunas expresiones lingüísticas (el secreto de la esfinge).

Hegel interpreta aquí, sobre todo, la fase tardía de la religión egipcia ya en dirección a la «humanización» griega de la imagen del dios. Pero en la cultura egipcia permanece lo «consciente pugnando con lo inconsciente» 407), lo humano con la figura animal.[109] Esta es en cierto modo la fase final del intento por encontrar lo espiritual, divino, en la naturaleza misma.

B. **La religión del arte**

Con la religión griega comienza la comprensión de lo divino en figura humana: hay dioses con propiedades humanas y sobrehumanas, de ellos se pueden contar historias humanas, representarlos en figura humana, etc. Hegel resume la religión y cultura de los griegos y los romanos bajo el título «religión del arte». Este término tiene diferentes significados: que lo divino es un producto «no natural» del don humano de la invención; que la verdad no se expresa en la ciencia o la teología, sino en el arte, en la épica, la tragedia, la escultura; y, finalmente, que este arte es entera y absolutamente arte religioso: expresión de la verdad y parte del culto, sea del tempo o de la fiesta religiosa. Este culto no está divorciado de la forma política y religiosa, pues la religión es autocomprensión de los fundamentos éticos y jurídicos de la comunidad: «retorno desde su verdad» (408) —pues el espíritu ético es el «verdadero», presente en la vida social de manera no reflejada— «al puro saber de sí mismo» (408). Solo en los misterios ve Hegel el comienzo de una religión diferenciada en sentido estricto de la política. Solo con el final de la polis griega se consuma su religión: la religión del «pueblo ético» aparece «en su perfección allí donde *se destaca* de su *subsistencia*» (408).

«Arte» es, entonces, para Hegel, también la vida ética y política de los griegos, la «eticidad libre» de la configuración de la vida en común de los ciudadanos, que se encuentran descargados del trabajo por la propia subsistencia (409). Dado que la «libre actividad espiritual» del artista y del ciudadano del estado es aquí la

109. Por ejemplo en la esfinge como «mezcla de la figura natural y de la figura autoconsciente» (407).

expresión suprema de la verdad y de la realización de sí, llama Hegel a ésta la época del «arte absoluto» (409). En la fórmula «más tarde, el espíritu va más allá del arte» resuena ya el discurso sobre el «fin del arte», que tan famoso se hiciera desde las Lecciones de Estética de Hegel en Berlín. Sin embargo, también el arte religioso del cristianismo puede ser también expresión de la verdad suprema. Solo la función de descubrimiento —no la elaboración de obras de arte— ha llegado al final en la época de ciencia.

El desarrollo del religión griega del arte es, en conjunto, un proceso de subjetivación e individualización. Hegel subdivide de nuevo el apartado en tres subapartados:

a. La obra de arte abstracta;
b. la obra de arte viviente; y
c. la obra de arte espiritual.

a. *La obra de arte abstracta*

«Abstracción» significa siempre en Hegel separación, contraponer no mediado de significados, que en verdad configuran una unidad compleja. La traslación de este sentido de abstracción a las formas del arte griego temprano tratadas en este apartado no es fácil: por un lado, Hegel parece suponer que en esta época los elementos de la «obra de arte completa» político-religiosa de la cultura griega habían sido desarrollados en cierta forma de manera separada. Las esculturas de los dioses, los himnos tempranos, los cultos mistéricos etc., no están aún unidos en el orden ético de una comunidad y de su autorreflexión religiosa.

Por otro, los elementos esenciales de la religión se hallan separados unos de otros. Estos elementos esenciales son —dicho figuradamente— el descender de lo divino a lo humano y el ascenso de lo humano a lo divino.

El primer elemento se halla encarnado sobre todo en la escultura, en la que el dios cobra figura humana. Además de ello, en las composiciones literarias de la mitología, sobre todo en las poesías del «devenir de los dioses» (la *Teogonía* de Hesíodo). En estas narraciones surge también la eticidad griega: el «reino no ético de los titanes» es «derrotado» y en lugar de los seres naturales aparecen «diáfanos espíritus éticos de los pueblos autoconscientes»

(411). Este descubrimiento de la eticidad como precepto de espíritus éticos se continúa en la tragedia antigua, que está dedicada a la confrontación de la eticidad familiar y la eticidad estatal.[110]

Que «la figura del dios ha asumido la conciencia y, por tanto, la singularidad en general» (414) se muestra también en el descubrimiento de un «lenguaje propio del dios», que ya no se expresa en las sentencias misteriosas de la esfinge, sino en el «oráculo, que sabe los casos particulares de éste [*sic* del pueblo ético] y da a conocer lo que es útil acerca de ellos» (414).

De esta manera se ha llevado a cabo el comienzo de un desarrollo, en el que mediante la reflexión humana se debe encontrar la voluntad de los dioses o la correcta indicación de la acción. Hasta en su *Filosofía del Derecho* Hegel atribuyó al oráculo, en tanto que última instancia decisiva, un papel esencial en la concepción griega del Estado. El oráculo, por un lado, extrae las decisiones más importantes del juicio racional, autoconsciente. Contiene, por otro lado, elementos del azar y del destino inconcebible. Ello debe ser superado con la fijación del principio del conocimiento racional. Pero, desde el punto de vista de la historia de la religión, el oráculo es un paso esencial en la «subjetivación» de lo divino. Debe dar instrucciones conceptuales sobre lo útil para los pueblos —y, por cierto, sentencias concretas, no generales, sobre lo «bello y bueno» (ídem). De esta manera se constituye en una temprana anticipación no desarrollada de la buena conciencia [*Gewissen*] y de la cumbre individual en el Estado (monarca).

Pero en el lenguaje de los himnos tempranos se hace consciente la otra dirección de la religión, la elevación del hombre a lo divino. Hegel concibe el canto de los himnos como un proceso colectivo del entusiasmo y la «devoción». Por «devoción» entiende en la *Filosofía de la Religión* todas las formas de la elevación a Dios en el pensamiento, el cual no representa ningún conocer teórico, sino que se halla mezclado con representaciones y estados de ánimo: «La devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la multiplicidad de la autoconciencia, es consciente de sí como de un igual *obrar* de todos como *ser simple*» (413). La veneración del dios en el himno es una primera forma de la presencia de lo divino en la comunidad, una unidad de hacer y ser, de yo y nosotros. «El espíritu, como esta universal auto-

110. 519 s.; (413 s.), cf. *supra*, cap. VI A.

conciencia de todos, tiene en *una* unidad tanto su pura interioridad como el ser para otros y el ser para sí de los singulares» (413).

Los dos momentos de la religión, la humanización del dios y la elevación del individuo a la vida divina, están mediados en una primera forma en el culto.

En el culto se completa la elevación del hombre a lo divino mediante la «depuración» y purificación de las «exterioridades» de la vida diaria. El culto anticipa la formación moral del individuo a través de ritos externos, pero también a través de «trabajos, penas y recompensas» (415). En la medida en que el culto se desarrolla desde los ritos secretos y los sacrificios privados hacia el culto público del templo y las casas de tesoros, toma por su parte lo divino para servicio del hombre: «Las moradas y los altares de los dioses son para el uso del hombre y los tesoros guardados en los templos son utilizados, por él, en caso de necesidad; y el honor que al dios se le tributa en su ornato es el honor del pueblo artísticamente dotado y magnánimo» (417).

b. *La obra de arte viviente*

En el arte y en el culto de la religión griega el pueblo unido por sus costumbres reconoce su propio espíritu. Pero también debe acoger en su representación de Dios el carácter de lo espiritual. Este carácter consiste en la reflexión de sí y en el conocimiento de sí de la naturaleza en el hombre. De ahí que Hegel interprete los misterios eleusinos y las fiestas olímpicas como unificación de naturaleza y espíritu y como apoteosis del cuerpo humano.

Entiende así los misterios eleusinos, la cena del pan y del vino, como predecesor de la Última Cena en la tradición cristiana. En esta cena, la naturaleza es espiritualizada: «La silenciosa esencia de la naturaleza carente de sí mismo alcanza en su fruto el grado en que la naturaleza, preparándose ella misma para ser dirigida después, se ofrece a la vida del sí mismo; alcanza su más alta perfección en la utilidad de ser comida y bebida, pues es así, en efecto, la posibilidad de una existencia más alta y toca la existencia espiritual» (418-419). Al mismo tiempo, el sí mismo experimenta en la unidad mística con la naturaleza divina el carácter espiritual de ésta: «Pues lo místico no es el ocultamiento de un secreto o de la ignorancia, sino que consiste en que el sí mismo

se sabe uno con la esencia y ésta es, por tanto, revelada. Solamente el sí mismo es revelado ante sí» (419).

Pero esta unidad no es sabida aún como el carácter autoconsciente de la esencia divina. Lo divino aparece, por el contrario, en figuras autoconscientes de la naturaleza como las Bacantes (419) o —en una forma superior— en el cuerpo humano viviente. También las fiestas deportivas griegas —Hegel habla del «bello gimnasta» que representa el «honor de su pueblo particular»— son una fase previa de la encarnación de Dios: «Este culto sienta el fundamento para esta revelación y desdobla, uno por uno, sus momentos» (420). El deportista que representa a su pueblo es una «obra de arte viva y animada», que aparece en lugar de los dioses animales y de la «estatua» del dios de piedra (420). En las fiestas se supera, al mismo tiempo, el conflicto de los pueblos a favor de una idea de lo humanamente común. En la «enajenación que va hasta la total corporeidad» la particularidad de los pueblos es algo secundario. El hombre es «consciente de la universalidad de su existencia humana» (420). Pero esta universalidad, por su parte, tiene que ser conocida todavía como espiritual. Esto cobra su primera forma en la cultura griega del mundo, hacia la que se desarrolla el lenguaje de la epopeya, del drama y de la filosofía en la Grecia clásica y helénica.

c. *La obra de arte espiritual*

En este apartado Hegel ofrece una vez más una interpretación de la historia griega y romana, al modo como la había interpretado ya en relación con el espíritu ético. Al hilo de la obra de arte lingüística, la epopeya, la tragedia y, finalmente, la comedia, desarrolla la «espiritualización» de la comprensión griega de Dios y con ello, al mismo tiempo, de la autocomprensión ética, religiosa y filosófica.

La línea principal de este capítulo, amplio y rico en alusiones, es la «despoblación del cielo, la mezcla carente de pensamiento de la individualidad y la esencia» (430), que residía en el politeísmo griego. Hegel expone esto primeramente en la epopeya homérica, luego en la tragedia y, finalmente, en la comedia y la filosofía.

En la epopeya «se *presenta* en general a la conciencia lo que en el culto se actualiza *en sí,* la relación entre lo divino y lo hu-

mano» (423). Pero de tal manera, que los dioses presentan propiedades humanas particulares, más tarde también instituciones éticas (familia, Estado) y principios. Al mismo tiempo, la mitología de la epopeya instala un poder universal sobre los dioses, que se halla libre de sus propiedades particulares, y los somete a su necesidad. Moira y Ananke (las divinidades supremas del destino) son, por su parte, solo estadios previos del poder espiritual de la autoconciencia pensante.

En el «lenguaje más elevado» de la tragedia, la «substancia de lo divino se desdobla, *con arreglo a la naturaleza del concepto*, en sus figuras» (425). Mientras que el coro en lo esencial se mantiene fijo en la multiplicidad carente de principio del mundo griego de los dioses, los actores de la tragedia siguen las potencias éticas, es decir, formas necesarias del conocimiento de sí y del reconocimiento del individuo en la comunidad.

Hegel presenta diferentes constelaciones del coro, los actores y espectadores en las tragedias —sobre todo en las sofocleas— bajo el punto de vista de una «ilustración» progresiva de la conciencia acerca de los principios éticos personificados en los dioses. «La eliminación de tales representaciones carentes de esencia, que los filósofos de la Antigüedad reclamaban, comienza, por tanto, ya en la tragedia en general por el hecho de que la división de la sustancia se halla dominada allí por el concepto, con lo que la individualidad es, así, allí, la individualidad esencial y las determinaciones son los caracteres absolutos» (430). El movimiento «trágico» de la separación de los potencias éticas, de su unilateralización y del declinar de las personas que se identifican con ellos, muestra al mismo tiempo la reconducción «dialéctica» de esta división a un universal autoconsciente que se particulariza. Hegel había hecho ya de este movimiento en los escritos de Frankfurt el modelo de una reconciliación entre individualidad y comunidad y lo llevó al capítulo sobre la moralidad de la *Fenomenología* para explicar la unificación moderna de conciencia universal y singular (ver *supra* cap. VI C).

El desenlace trágico de las potencias éticas unilaterales pasa, bajo el punto de vista de la religión griega del arte, al triunfo de la autoconciencia irónica de la comedia: «Ante todo, la *comedia* tiene el lado de que en ella la autoconciencia real se presenta como el destino de los dioses» (431). El desenmascaramiento cómico del cielo de los dioses en la «autoconciencia real» del

poeta y el espectador tiene su correspondencia en la soberanía de la autoconciencia singular en la democracia griega y en los filósofos del estoicismo y el escepticismo.

En todos los tres planos se separa la individualidad y la universalidad del espíritu. En la comedia los dioses ya no encarnan principios éticos universales (Estado, familia, derecho reflejado y consuetudinario), sino que son individuos «demasiado humanos» en la «desnudez de ser allí inmediato» (432). En la democracia se separa el bien común y los intereses contingentes de la mayoría —o de los líderes demagógicos—, «se delata de un modo inmediato el contraste entre lo universal como una teoría y aquello de que se trata en la práctica, se delata la total emancipación de los fines de la singularidad inmediata con respecto al orden universal y a la burla que aquélla hace a éste» (432).

Sin embargo, en las filosofías del estoicismo y del escepticismo que dominaron el helenismo y el mundo romano —que ya Hegel explicara en el capítulo de la autoconciencia—, se muestran los lados positivos de esta separación. El sí mismo pensante se libera de todas las tradiciones y opiniones, experimenta su libertad y su valor incondicional: «El *sí mismo singular* es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos, la naturaleza que es allí y los pensamientos de sus determinaciones [¡escepticismo!]; al mismo tiempo, aquél no es la vaciedad del desaparecer, sino que se mantiene en esta nulidad misma, es cerca de sí y la única realidad. La religión del arte se ha llevado a término en él y ha retornado totalmente a sí» (433). Esta libertad es, al mismo tiempo, una ausencia de temor, una disolución de todo lo extraño y amenazador, «un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia» (ídem). Según las *Lecciones de Estética* de Hegel, la comedia juega también en la modernidad una vez más el papel del disfrute de sí soberano del sujeto en todos los contenidos-que han llegado a ser indiferentes (VÄ III, 572).

C. **La religión revelada**

Si se parte de la *Filosofía de la Religión* de Hegel de Berlín, falta entonces a la *Fenomenología* tanto la ocupación debida con la religión judía como con la romana. Esto dificulta particular-

mente los tránsitos tanto del escepticismo a la conciencia desventurada como de la religión del arte a la religión revelada. Si al bienestar y buen humor del mundo antiguo tardío se contrapone una conciencia de la más profunda pérdida, estaría bien saber si esto es una experiencia de la cultura greco-romana misma o si ello sucede a causa de la seriedad de la «religión» judía de la sublimidad» —así la llama Hegel en las lecciones de Berlín— y su «realización» cristiana.

En todo caso, según Hegel, «vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia en sí completamente feliz, de la conciencia cómica» (435). En el apartado del mismo nombre del capítulo de la autoconciencia, Hegel había explicado esta desventura sobre todo a partir de la conciencia de la lejanía de Dios y la nulidad del creyente cristiano. Pero ahora da una descripción de la pérdida de la feliz religión del arte, que recuerda a Hölderlin. Con su liberación de la reverencia a los dioses en la comedia y de las tradiciones éticas en el derecho romano, ha desaparecido al mismo tiempo el «valor intrínseco de la personalidad», su vínculo ético y su patria en un mundo animado por la fantasía y la reverencia. Pero el «saber de esta pérdida *total*» es la conciencia «desventurada», es decir, manifiestamente el cristianismo (435).

En sus giros poético-nostálgicos apenas si describe Hegel la conciencia del cristianismo primitivo; describe, antes bien, la de su tiempo: «Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia» (435). Evidentemente, Hegel adscribe a su propia filosofía la tarea de revivir de nuevo, sobre el suelo del cristianismo, de la realización del concepto de la religión, la feliz religión griega mediante una rememoración concipiente. Diferencia claramente esta rememoración filosófica de una arqueología de museo —un obrar que «limpia de algunos granos de polvo» los frutos del arte griego, y, en lugar de ocuparse con la «realidad ética» del mundo antiguo «que les daba el espíritu», se ocupa con «la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje, lo histórico, etc., no para penetrar en su vida, sino solamente para representárselos dentro de sí» (548/436).

En contraste con esta crítica erudita, no inusual en el tiempo de Goethe, el concebir rememorador se expresa en Hegel en tono altamente poético: «Pero, lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que su naturaleza que los presentaba de un modo inmediato, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., al reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es la *reminiscencia* [*Er-Innerung*]* del *espíritu exteriorizado* todavía en ellas; es el espíritu del destino trágico que reúne todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu que es consciente de sí como espíritu» (436). A partir de la verdad más profunda del cristianismo, para el cual Dios es el espíritu uno, consciente de sí mismo, tienen que renovarse de nuevo tanto los conocimientos de los atributos éticos de lo divino (Estado, familia, virtudes, etc.), como la presencia de lo divino en la naturaleza.

Para ello se precisa no solo del despliegue espiritual (filosófico-teológico) del cristianismo en la doctrina y el culto, sino también de la penetración científica de la naturaleza que ha llegado a ser «prosaica» en la época moderna. Solo entonces podrá «encontrarse de nuevo» en la naturaleza y la comunidad un espíritu que abarque al hombre y la naturaleza.

Puede dividirse toscamente el capítulo sobre la religión revelada en cuatro apartados. El primero (433-437) trata el tránsito de la religión antigua a la religión cristiana, en donde Hegel sigue de nuevo el esquema teológico del «kairós» o de la «plenitud de los tiempos», en la que podía y tenía que aparecer la nueva religión. El segundo (437-441) explica la esencia de la religión absoluta o revelada, la unidad del espíritu universal que constituye la «esencia» de toda realidad, con el individuo determinado, histórico. Hegel pretende aquí que solo el saber especulativo puede entender esta unidad —una especie de apoteosis de la

* Juego de palabras, intraducible al castellano, que se sigue de la separación de la voz «Erinnerung» en la forma «Er-Innerung»: la idea sería que la «reminiscencia» [«Erinnerung»] es una «interiorización de él» [Er-Innerung] (donde «Er» = el espíritu) al recordar. [*N. del T.*]

propia filosofía: «Dios solo es asequible en el puro saber especulativo, y solo es en él y solo es este saber mismo» (440).

En esta apoteosis se esconde, empero, también una «desmitologización» difícil de aceptar para el creyente, pues Hegel reconstruye la teología en categorías enteramente universales (sustancia, sujeto, universalidad, particularidad, singularidad, etc.). Si Dios es este «saber», entonces Él es el concebir humano de la naturaleza, la historia —y la religión. A la inversa, la tesis especulativa de Hegel mantiene que conciencia y objeto, materia y concepto, saber y verdad, ontología inmanente y teoría científica no están separadas, una comprobación adicional y concluyente de lo cual la ofrece, a sus ojos, la dogmática cristiana.

El tercer apartado (440-452) está dedicado al desarrollo e interpretación de esta dogmática. Comienza con una interpretación de la relación de la comunidad cristiana con su fundador —una especie de cristología y eclesiología (441-443). Posteriormente, Hegel expone los tres dogmas, centrales para él, de la teología cristiana: trinidad, creación, y redención (443-452). El último apartado (452-455) está dedicado a la superación de la limitación estructural de la conciencia religiosa: la «representación», que separa uno de otros los momentos y determinaciones de la dogmática y se aferra a las imágenes y pensamientos naturales, «narrativos», tiene que ser conducida al concebir filosófico. Al mismo tiempo, con ello se hace posible ya en el «más acá» —en el orden político del Estado y en la vida religiosa y moral de la comunidad— la reconciliación del hombre con Dios, esperada solo en el futuro o en el «más allá».

Sobre el primero de estos apartados se ha dicho ya algo antes. Sobre los tres siguientes solo son posibles aquí algunas observaciones forzosamente seleccionadas. Estos apartados se explican de manera más detallada en muchos los tratados sobre la filosofía de la religión de Hegel.[111]

En el segundo apartado se trata del «contenido simple de la religión absoluta» (439), que Hegel denomina religión «revelada» en el título del capítulo. El concepto de la revelación tiene allí diferentes momentos de significado. Hegel echa mano primeramente el concepto acostumbrado: «En esta religión es *revelada* la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es

111. Comentarios detallados se encuentran en J. Schmidt y Schöndorf.

sabido lo que esa esencia es. Pero, cabalmente, al devenir sabida como espíritu es sabida como esencia que es solamente *autoconciencia*». La religión cristiana no es solo la religión revelada en Cristo, también la encarnación humana es su contenido decisivo: «Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta» (439).

Hegel destaca particularmente dos aspectos de este contenido: por un lado, el que la autoconciencia significa trasparencia de sí y manifestación. Si Dios es autoconciencia, entonces Él no es voluntad inconcebible —como en la concepción voluntarista de Dios— y tampoco algo oculto que se revela a seres diferentes a los racionales. Autoconciencia significa ser presente a sí mismo y comunicarse a otros. Las raíces cartesianas y racionalistas de este concepto son también evidentes en la filosofía de la religión de Hegel: «Para la *conciencia*, hay algo de secreto en su objeto, si este objeto es *otro* o algo *extraño* para ella y si ella no lo sabe como *sí misma*. Este ser secreto termina cuando la esencia absoluta es, como espíritu, objeto de la conciencia, pues este objeto es como un *sí mismo* en su comportamiento hacia ella [...]. El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida» (439-440).

La encarnación humana de Dios no significa en la comprensión de Hegel, que Dios «ha descendido de su eterna simplicidad» (440). En la encarnación humana Dios deviene «autoconciencia real» y ha «alcanzado con ello su esencia suprema» (553/440). La «encarnación humana» —este es el *segundo* aspecto que Hegel destaca— debe entenderse entonces como el conocimiento de que la «esencia», el orden ideal de la realidad es, al mismo tiempo, «pensamiento puro y, con ello, la pura singularidad del sí mismo». Pero un sí mismo simple, singular, es también «*allí* de un modo inmediato», como el ser que es objeto de la certeza sensible. En el hombre, el orden lógico, espiritual está «allí» en algo que existe inmediatamente y esto significa: corporalmente. La *Fenomenología* regresa con este concebir «especulativo» de la religión cristiana a su comienzo, la certeza sensible. Pero ella tiene que entender también en el Hombre Cristo sensible, singular, el contenido de aquello que en el movimiento fenomenológico se ha desarrollado como «espíritu».

En las exposiciones cristológicas del tercer apartado (desde 442) esta historia se pone en paralelo con la historia de Cristo y la comunidad. En la vida, la muerte y el tránsito de la «existencia» presente sensiblemente a la «rememorada» por la comunidad, se muestra la espiritualización de lo sensible, que también era resultado de los primeros capítulos de la *Fenomenología*: «En la desaparición del ser allí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como la *autoconciencia universal* de la comunidad» (442). La presencia sensible del Dios encarnado pasa a la «realidad» de la comunidad, que se halla marcada por sus doctrinas y la reminiscencia de él. También éste es un proceso de la perfección de Dios: «No el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que él es para ésta, es la totalidad completa de este espíritu» (442).

Pero «lo que él es para ésta» no puede ser para una conciencia espiritual sencillamente el recuerdo de la vida del hombre y su doctrina. Antes bien, tienen que ser desarrollada en forma de pensamiento. Hegel concibe este desarrollo en la historia del cristianismo y su teología como la vida del espíritu que se revela en la comunidad: «Es éste, por tanto, el movimiento que lleva a cabo en su comunidad o esto es la vida del mismo [*sic* del espíritu absoluto]» (443).

Hegel sigue aquí en cierto modo el principio católico de la tradición contra el principio protestante de la Sagrada Escritura como única fuente de revelación («sola scriptura»): «Lo que este espíritu que se revela es *en y para sí* no sale, por tanto, a la luz del día por el hecho de que su vida rica se desenrede, por así decirlo, en la comunidad y se reduzca a sus primeros hilos, por ejemplo a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o incluso a lo que el hombre real haya hablado» (443). Hegel se confrontó posteriormente en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, en forma detallada, con la relación de exégesis bíblica, teología y tradición. Allí critica la representación de un retorno al sentido originario del mensaje bíblico (de acuerdo con los apuntes posteriores de la lección), con las palabras: «La explicación de la Biblia muestra el contenido de la Biblia en la forma y modo de pensar de cada época; la primera explicación era muy distinta de la actual» (VPR II; 200).

Aquí, en la *Fenomenología*, Hegel da un paso más y extiende su relativización incluso a la persona de Jesús, cuando habla del «recuerdo carente de espíritu de una figura singular común y su pasado».[112] Ello parece depender poco no solo de la «doctrina auténtica», también la persona de Cristo —cuando su papel en la historia de la revelación se haya cumplido. En esta comprensión del espíritu divino se encendieron luego las controversias entre los alumnos de Hegel acerca de la posibilidad de vincular la filosofía de la religión de Hegel con el cristianismo.

De lo que se trata es, ante todo, del desarrollo conceptual de la dogmática, que, a la postre, es «traducida» en conceptos filosóficos en la filosofía de Hegel. Hegel expuso en todos los textos de filosofía de la religión una interpretación filosófica de los dogmas fundamentales de la trinidad, la creación y la redención. Aquí solo se hará referencia a ella.

Hegel entiende filosóficamente la trinidad como «los tres momentos, el de la *esencia*, del *ser para sí*, que es el ser para otro de la esencia y para el que la esencia es, y el del *ser para sí* o el saberse a sí mismo *en el otro*» (445). La trinidad es en sí misma un proceso de diferenciación del ser verdadero (esencia, conformidad a ley, orden de las cosas) y saber, así como de la superación de la oposición de estos lados, tal como la entiende teórico-cognitiva e histórico-filosóficamente la *Fenomenología*. La *Lógica* de Hegel describirá después la marcha «pura», conceptualmente necesaria, de este proceso. La marcha es creída por la comunidad cristiana y su teología como una historia sin necesidad conceptual y en representaciones concretas. «Pero la *representación* de la comunidad no es este pensamiento *conceptual*, sino que posee el contenido sin su necesidad y transfiere al reino de la pura conciencia, en vez de la forma del concepto, las relaciones naturales entre Padre e Hijo» (445).

La teología de la creación semeja también la «desmitologización»: «Este *crear* es la palabra de la representación para el *concepto* mismo con arreglo a su movimiento absoluto o para el proceso en el cual lo simple enunciado o el puro pensamiento

112. Cf. *Fenomenología del Espíritu*, p. 443. También en Kant se encuentra ya ampliamente desarrollada la relativización del Jesús histórico respecto al ideal de un hombre moralmente perfecto («santo») o frente al «arquetipo de la humanidad servicial a Dios (el Hijo de Dios)». Cf. Kant, *Die Religion*, 119 ss., 128 s.

es más bien lo negativo y, así, lo contrapuesto a sí mismo o lo *otro*» (446). En la representación del dios carente de mundo reside la simplicidad del pensamiento puro, que puede hacer abstracción y ser abstraído de todos los contenidos. Pero esto es para sí un momento unilateral del «Logos», que no solo es pensamiento puro, sino el todo de las determinaciones del pensamiento. Esta unilateralidad conduce necesariamente al pensamiento y desarrollo de las determinaciones, al todo de un «mundo» de conceptos, leyes y procesos determinados por leyes. Este desarrollo se halla «representado» en la religión bajo la imagen de la creación. Por el contrario, visto filosóficamente, no se trata de un suceso real, temporal o extratemporal.

Finalmente, el dogma del extrañamiento del mundo respecto de Dios, de la caída del ángel y de los hombres en el mal y de la salvación por la obra redentora de Dios puede traducirse, según Hegel, del elemento de la representación al del pensamiento conceptual.[113] Al espíritu pertenece no solo la oposición de lo «simple» y del «ser otro» (autodiferenciación, desarrollo), sino también el «ir dentro de sí» del ser otro, el separarse del todo. Las diferencias continúan aún más, se distinguen unas de otras y del todo, ganan determinidad en la «autoafirmación». Este momento conceptual del «ir dentro de sí» es lo que, según Hegel, subyace a las diferenciaciones religiosas del bien y el mal y a las representaciones del extrañamiento de lo creado respecto de Dios. Visto filosóficamente, esto es la distinción del mundo de una naturaleza presente sensiblemente respecto de sus fundamentos conceptuales y legales.

Este ir dentro de sí pertenece al desarrollo del espíritu, y esta pertenencia tiene que ser ella misma desarrollada y concebida. En la representación del mundo de la religión cristiana, esta es la historia sagrada. Sin embargo, en esta «soteriología» la necesidad del concepto es vista como obra libre de Dios, que abandona su «simplicidad» y se enajena en el mundo. En la medida en que se identifica con el «hombre caído» (Hegel *no* supone evidentemente la libertad de Cristo del «pecado original»), también el mal, la autoafirmación frente al todo, lo «universal» del espíritu, es reconocido como momento del espíritu: «Si el mal es *lo mismo* que el bien, ello querrá decir cabalmente que el mal no es

113. Cf. al respecto de manera detallada Schöndorf.

mal y que el bien no es bien, sino que ambos han sido más bien superados: que el mal en general es el ser para sí que es dentro de sí y el bien lo simple carente de sí mismo» (451). Evidentemente, ambos conceptos contienen solo dos aspectos diferentes de la autorreflexión: el mal, la separación de quien reflexiona respecto de sus objetos y contenidos, el bien, la simplicidad sin diferencia de la autorreferencia.

En la medida en que la encarnación humana de Dios es entendida teológicamente como «designio eterno» del Padre, está implicada incluso la idea de que «la esencia divina se enajena a sí misma *desde el principio*, su ser allí penetra en sí y se convierte en mala» (450). La identidad del bien y el mal, bien y mundo u hombre es representada en la historia de la salvación como el proceso de la muerte, la resurrección y la vida del espíritu de Dios en la comunidad. A la vida de la comunidad pertenece el tránsito de la representación a la autoconciencia, es decir, al concebir filosófico último del acontecimiento de la salvación.

El sentido filosófico es la superación definitiva, y no representada como redención futura, de la separación del espíritu divino del conocimiento del hombre y de la «razón en la historia». La representación de la muerte de Cristo y de su vida perpetua en la comunidad «contiene, pues, al mismo tiempo la muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no se pone como sí mismo» (455). Fuera del desarrollo histórico de la conciencia humana no hay «sustancia» separada del espíritu divino. Pero en este desarrollo llegan a la conciencia las «verdades eternas» del orden conceptual del mundo, y ello, como lo ha mostrado la *Fenomenología*, en su estructura subjetiva, que se diferencia a sí misma. El «sentimiento» de la conciencia creyente de que «*Dios mismo ha muerto*», contiene la «pérdida de la *sustancia* y de su enfrentamiento a la conciencia; pero es, al mismo tiempo, la pura *subjetividad* de la sustancia o la pura certeza de sí mismo» (455).

En la religión cristiana, ello es «representado» en la teología de la comunidad o de la iglesia, pero al desarrollo de la conciencia de la comunidad pertenece el traslado del mundo de la representación al concebir filosófico, que «armoniza» la religión con la verdad de la ciencia y de la razón de las instituciones ético-jurídicas. Sin ello, la iglesia cristiana vive, por así decirlo, en una conciencia falsa: «Esta comunidad no tiene tampoco la conciencia de lo que ella es; es la autoconciencia espiritual que no es

ante sí misma como este objeto» (456). Pero, como Hegel mismo ve aquí, la conciencia «devota», simplemente creyente no da este último paso en la historia de la comunidad. Ella se aferra a la representación de una reconciliación futura, del más allá, de «la esencia y del sí mismo» (456): «El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí*, pero un *en sí* que no se ha realizado o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí» (457).

Para arribar a este conocimiento, la comunidad religiosa tiene que separarse del elemento de la representación y pasar al saber especulativo. Hegel presenta a éste, por un lado, dentro del capítulo de la religión, por otro, en el «saber absoluto», pues la conciencia religiosa no puede separarse enteramente de sus representaciones. El paso decisivo de esta separación consistiría entonces en una desmitologización de todas las representaciones bíblicas hasta el conocimiento de que la muerte y la resurrección de Jesús no tiene el «significado natural» de ser «la muerte del hombre divino» (454), sino el de la «muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no se pone como sí mismo» (455). «Como sí mismo» no quiere decir como un individuo con autoconciencia, sino como proceso del conocimiento de sí, es decir, como movimiento de los pensamientos, que subyacen a la naturaleza y la historia y se conocen a través de ellas.

Pero esta muerte de un Dios separado de la naturaleza y del hombre es para la conciencia religiosa el «sentimiento [...] de que *Dios mismo ha muerto*» (455). Pues para la conciencia religiosa el Dios idéntico a la naturaleza, al saber científico y a la voluntad ética, no es ya Dios. Ella, antes bien, discute la racionalidad de la naturaleza, el Estado y la historia y traslada la reconciliación a un más allá. En realidad, el cristianismo no ha aceptado en sus corrientes principales la lógica de su teología desarrollada por Hegel y ha rechazado su superación de la representación en el concebir como pérdida de lo genuinamente cristiano.

Hegel, en cambio, ha considerado evidentemente como posible, que la conciencia religiosa se mantenga en el servicio divino y en el perfeccionamiento moral mutuo (cf. el final del capítulo de la moralidad) y, al mismo tiempo, vea su verdad en la desmitologización filosófica. Hegel ve en este conocimiento filosófico mismo una experiencia mística de la unificación del sí

mismo humano con la verdad y la sustancia de toda realidad. Se trata de una experiencia que repite en el plano teórico supremo la reconciliación práctico-moral de la buena conciencia y la moral racional de la comunidad: como en ésta «lo absolutamente *contrapuesto* se reconoce como *lo mismo* y hace brotar este reconocimiento como el *sí* entre estos extremos» (455), así la conciencia religiosa supera «la *diferencia* de su *sí mismo* y de lo intuido; así como es el sujeto, así también es la sustancia y *es*, pues, ella misma, el espíritu, precisamente porque es y en la medida en que es este movimiento» (455).

Para el programa ontológico de la *Fenomenología*, la interpretación de los dogmas y de la historia sagrada ha mostrado que no existen diferencias ontológicas definitivas entre la simplicidad del pensamiento y la articulación de los conceptos, la reflexión subjetiva y la existencia objetiva de los pensamientos, como «orden del ser» y como «orden social», y la presencia inmediata de lo sensible. Se trata, antes bien, de diferentes formas del concebir filosófico que se desarrollan separadamente del mismo, cuya identidad conceptual-objetiva y autorreflexiva Hegel denomina «espíritu». La teología cristiana ha sabido siempre de ello de una manera no muy clara.

(DD) EL SABER ABSOLUTO
VIII. EL SABER ABSOLUTO

En su comentario, Jean Hyppolite llama al capítulo final de la *Fenomenología* el más oscuro de todo el libro.[114] Otros autores ven fracasar aquí definitivamente el curso de la demostración de un saber especulativo en todo el libro.[115] El capítulo se diferencia de los anteriores por el hecho de que en él no tiene lugar ya historia alguna de la experiencia. En los primeros apartados (461-463) se trata de la superación de los límites del representar religioso, que establece aún una diferencia entre el espíritu de la comunidad y el espíritu divino y «objetualiza» así el espíritu divino. La

114. Hyppolite, *Genèse*, 553.

115. Cf. de Vos, *Hegels Wissenschaft* y *Absolute Knowing.* Los comentarios de Kojève, *Hegel,* Labarrière, *Structures,* y Rousset ponen énfasis especial en el capítulo final.

prueba de la insostenibilidad de esta diferencia la ofrece Hegel recurriendo a las experiencias precedentes de la *Fenomenología*, donde pone el acento en aquellas en las que se trata ante todo de la superación de la oposición de la conciencia y lo verdadero concebido objetivamente (qua realidad propiamente dicha).

«Conciencia» designa el carácter común a las diferentes figuras, el ver en lo ontológicamente diverso del saber la realidad propiamente dicha. La superación de la representación del espíritu absoluto (divino) como algo separado de la conciencia humana, «objetivamente» existente es, visto por el lado de esta espíritu, la «reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha» (463). Una conciencia no objetivada en la *Fenomenología* —como resultado del desarrollo de la conciencia *antes* de la religión— se dio solo como la buena conciencia [*Gewissen*], que da expresión a un absoluto, a un orden universalmente válido, en su conciencia de sí y de la situación inmediatamente concreta. Pero el concepto de un «orden universalmente válido» permanece muy por detrás del concepto de un espíritu autoconsciente, que se diferencia en sí, se finitiza y regresa a su «igualdad consigo mismo», tal como lo desarrolló la conciencia religiosa en el cristianismo.

Esta conciencia religiosa ha aprehendido, en la «forma del ser *en sí*» (464), la «reconciliación» entre la conciencia finita que vive y piensa en diferencias y oposiciones y la idea de una pura concordancia de sí. La buena conciencia, por el contrario, no tiene concepto alguno de esta reconciliación, empero, la lleva a cabo en su certeza, su obrar y en el reconocimiento recíproco de sí y la conciencia moral universal: la tiene en la «forma del ser *para sí*» (464).

El siguiente apartado de este último capítulo (463-467), está dedicado a la demostración de la indistinción de la «reconciliación» moral y religiosa. Por su medio, él debe alcanzarse en la *Fenomenología* el final «de la serie de las configuraciones del espíritu» (464). Este final es, según Hegel, por una parte, una «última figura del espíritu» (466); por otra, se encuentra ya en un «elemento», que ya no es el saber o el conocer de algo distinto, sino de la autoexplicación de los pensamientos que yacen a todo saber y lo sabido —en la terminología de Hegel: el elemento del «concepto». La autoexplicación de la conexión silogística de estos pensamientos es, para Hegel, la ciencia propiamente dicha, que, por lo demás, llama «Ciencia de la Lógica». Las páginas restantes del capítulo (467-473) están dedicadas a la rela-

ción de esta ciencia con la historia real, la *Fenomenología*, como reconstrucción del surgimiento de esta ciencia en la historia de la formación de la humanidad, así como con las demás partes de la filosofía, sobre todo la filosofía de la naturaleza y su objeto espacio-temporal, determinado por contingencias.

Dado que Hegel en el primer apartado del capítulo (461-463) echa mano de experiencias tempranas de la *Fenomenología* en relación con la superación de la oposición conciencia-objeto (o «cosa»), me limito aquí a algunas observaciones sobre los dos apartados restantes.

¿Qué significa la «unificación de los dos lados», la «reconciliación» religiosa y moral entre conciencia singular y espíritu «existente en sí», válido universal y absolutamente?

Lo que a todas luces interesa a Hegel es el hecho de que en la experiencia de la conciencia moral se «cumple individualmente» en cierto modo un proceso, que constituye también el objeto de la religión acabada: la singularización y enajenación de una autoconciencia «originaria» que concuerda puramente consigo misma (que en la moralidad es al mismo tiempo ley universal y «conciencia de la comunidad»). Lo que es pensado o creído en la dogmática de la trinidad, la creación y la historia sagrada, es el mismo proceso «espiritual» que el obrar moral de la conciencia autónoma que sigue a su buena conciencia. También en relación con ésta la conciencia de la «santidad», es decir, de la completa concordancia de todos los pensamientos y propósitos del «alma bella» con las exigencias de la ley moral, tiene que progresar hacia una escisión, en la que el hecho individual, no enteramente comprendido y aceptado por los demás, aparezca ante la conciencia de la comunidad moral.

Hegel acepta ahora para el alma bella los atributos de lo divino, que tenía en Jacobi, y la propiedad de la autointuición intelectual, que Kant había reservado a una razón infinita: ella es el saber del «puro ser dentro de sí del espíritu» o la «autointuición» de lo divino. De la «autointuición» de lo racional en el alma bella, que había sometido todas las necesidades e intereses a la disposición a obrar de manera puramente racional, la conciencia tiene que llegar a la «enajenación y movimiento hacia adelante» (465) —así como tiene que llegar desde la autointuición divina a la concretización de los pensamientos divinos en un mundo y a la conciencia de la unidad de ambos en el «Hijo del Hombre».

El individuo moralmente actuante lleva a cabo en su proceso de experiencia «la vida del espíritu absoluto» (465). El individuo debe entender esto para llegar al saber absoluto. El alma bella, que «avanza» hacia el obrar y, así, a la escisión de la comunidad, no es otra que «aquel concepto simple, pero que ha abandonado su *esencia* eterna, que es *allí* u obra» (465). En la filosofía del espíritu de Jena (JSE III) surgida poco antes (1805/06), Hegel denominó análogamente a la comunidad ética, el Estado en su orden racional, el «ser ahí» [*Dasein*] del espíritu absoluto. Pero un Estado semejante no puede ser concebido como algo separado de los individuos actuantes, sino que tiene que ser entendido como manifestación y perfeccionamiento de la conciencia ética en los individuos actuantes.

A este perfeccionamiento pertenece la oposición tratada en el capítulo de la moralidad entre el «volverse mal» del individuo que actúa por propia convicción de la conciencia y el «permanecer bueno» de la conciencia ética universal (465). Pero pertenece sobre todo a ello el mutuo «renunciar», el reconocimiento de la unilateralidad tanto del individuo actuante como de la «universalidad abstracta» de las instituciones y de la conciencia portadora («normal») de ellas. La voluntad universal no es lo extraño a los individuos, sino que se realiza mediante el singular «creador». Ya en el capítulo sobre la moralidad y, posteriormente, en la *Filosofía del Derecho*, Hegel se refirió a las diferentes formas del apartarse involuntario y del «reconciliar» consciente.

Hasta aquí el «saber absoluto» es, evidentemente, en primera instancia, una autocomprensión práctica. Es «el saber del obrar del sí mismo dentro de sí como de toda esencialidad y de todo ser allí, el saber de *este sujeto* como *de la sustancia* y de la sustancia como este saber de su obrar» (466). El espíritu de la comunidad es una «sustancia subjetiva» que se refleja en los individuos singulares, pero que es en todo también independiente de sus opiniones particulares.

Pero estos contenidos de la religión estarían traducidos de manera muy incompleta en la «conciencia» existente, si esta estructura de la escisión del espíritu de la comunidad en los sujetos singulares y su reintegración se entendieran solo como conciencia de la acción. Ya la religión concibe el orden del mundo en su totalidad como manifestación del espíritu divino. La demostración del paralelo de la estructura de este espíritu con la

conciencia de la acción en una comunidad moderna jurídica y moral no solo tiene el sentido de traer lo divino «a la tierra» y a la conciencia humana de la acción. Esta estructura de la escisión de algo simple y de su «devenir para sí» (465) mediante la reconducción de las oposiciones a una totalidad es, antes bien, la estructura del «concepto». Ello significa que ella es también el movimiento conceptual de los principios, que determina todas las leyes de la naturaleza y del saber teórico.

Si el contenido de la religión ha «conservado la figura del sí mismo», entonces es conocido como el despliegue de los principios en el saber y obrar humanos. En tanto que desarrollo de los principios «lógicos», es decir, de las relaciones de significado que subyacen a todas las conexiones racionales, representables en forma de silogismo, el contenido no es tampoco algo extraño a la conciencia humana. Tampoco es un reino de pensamiento o un tercer mundo, que fuera diferente o estuviera separado de la autoconciencia humana. Su estructura es la estructura del sí mismo, y si el hombre entiende la «lógica» de todos los estados de cosas entonces se entiende a sí mismo. El «espíritu» de las regularidades lógicas, naturales y culturales de las leyes es el suyo propio. En relación con ello Hegel desarrolla un pensamiento más, que subyacía a la estructura de la *Gran Enciclopedia* de la Ilustración francesa (de Diderot, d'Alembert, etc.).[116]

Pero, ¿cómo se comporta este espíritu y cómo se comporta la explicación de su contenido con los procesos reales y contingentes de tiempo, espacio y materia, naturaleza e historia? Este es el tema del último apartado del capítulo (467-473).

Que el despliegue del concepto hacia una ciencia en su propio «elemento», esto es, en un pensamiento que no reconoce diferencia alguna entre conciencia y objeto, entendimiento infinito e individual, es la «Lógica o filosofía especulativa», no lo afirma Hegel claramente en el capítulo final, pero sí en el Prólogo escrito posteriormente. En el «elemento del saber», en el que se supera la «oposición del ser y del saber», se da aún solo una «diversidad del contenido», es decir, de los conceptos lógico-for-

116. Los contenidos de las diferentes ciencias y técnicas (*arts et métiers*) fueron expuestos en la *Grande Encyclopédie* como desarrollo y creación de las diferentes capacidades del espíritu humano (cf. el prospecto de la *Enciclopedia* de 1750, traducción alemana en Diderot, *Enzyklopädie*, 37 ss.).

males, universalmente ontológicos y fundamentales para determinadas ontologías (26). En la *Ciencia de la Lógica*, dicho toscamente, el contenido de la «Doctrina del Ser» (Libro Primero) corresponde a la «*metaphysica generalis*» tradicional u ontología universal, la Doctrina del Concepto (Libro Tercero), por el contrario, a la *metaphysica specialis* (cosmología, psicología, teología). Las leyes de la lógica formal y los principios de la lógica trascendental (que habían desarrollado primeramente Kant y Fichte) se encuentran sobre todo en la Doctrina de la Esencia (Libro Segundo) y en la primera parte de la Lógica del Concepto (Doctrina del Concepto, Juicio y Silogismo).

Pero todas ellas son tratadas como «autoorganización» de la estructura conceptual de la realidad, no como formas del pensamiento diferenciadas de los contenidos de la realidad y de las ciencias. El despliegue sistemático de estos contenidos como un proceso «subjetivo» de diferenciación y enrquecimiento del concepto de «Ser» es objeto de la Lógica: «Su movimiento [*sic* de los conceptos], que se organiza en este elemento como un todo, es la *Lógica* o *Filosofía especulativa*» («Prólogo», 26). De esta ciencia de la «autoorganización» de los conceptos se habla también en el capítulo final: «Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia.* En ella, los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras* de la *conciencia*, sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos» (471).

La validez de estos momentos lógicos o conceptos es, en Hegel, lo mismo que en la tradición de la lógica formal y las doctrinas ontológicas de los principios, intemporal. Hasta dónde se extiende dicha validez, qué significan propiamente los conceptos y cómo se relación entre sí, solo puede saberse en la ciencia del concepto o la Lógica. Tanto al pensamiento *uno* que se diferencia y despliega en la Lógica misma, como a los «momentos» de este despliegue, los pensamientos determinados (ser, ser para sí, esencia, realidad, etc.) los llama Hegel «Concepto». Entre estos momentos se da a su vez un estadio de desarrollo particular, que se llama también «Concepto» —la Lógica del Concepto (tercera parte de *Ciencia de la Lógica*) a diferencia de la Lógica del

Ser y la Esencia.[117] Mediante el análisis sistemático del concepto se aclaran en definitiva para el pensamiento humano o la «conciencia» las relaciones lógicas y semánticas de los conceptos y se las sustrae al tiempo —el tiempo de su descubrimiento o formulación pierde su importancia. Al hecho de que el espíritu «*capta* su concepto puro» lo llama Hegel el «acabar» con el tiempo 468).

Pero el desarrollo del conocimiento del espíritu y de su estructura pura en el tiempo no es en sí mismo algo carente de significado, contingente. Hegel concibe el tiempo como forma no meramente de la intuición, como en Kant, sino como forma de la reflexión d sí y del concepto mismo —empero, como forma intuida solo exteriormente, no como forma concebida. Este pensamiento de Hegel no puede ser explicado aquí en detalle.[118] El tiempo, que de nuevo debe ser concebido de diferentes maneras, como tiempo de la naturaleza, como tiempo histórico, y como forma temporal de «historias» particulares (historia política, arte, historia de la religión, etc.) es, para Hegel, en lo esencial, como el sí mismo o el concepto, «negatividad».[119] Él es la diferenciación de momentos, que no están determinados en sí mismos, sino solo por medio de relaciones (al mismo tiempo, sucesivamente, antes-después). «El diferenciar» no es la actividad de otro (del pensador), sino que es la propiedad de una estructura —así como el diferenciar pensamientos (identidad-diferencia, algo-otro, etc.) no surge solo por obra de «nuestro» pensar, sino que se le confiere a los pensamientos o significados y solo es concebido por nosotros. Tal «diferenciarse de sí a partir de sí» es, según Hegel, la estructura de todo orden concebible.

Aunque el tiempo no sea algo extraño al concepto, sino su propia forma, bien que considerada objetiva y externamente, todo proceso del entender que no se limite a la comprensión

---

117. Para la comprensión del signficado lógico-ontológico «del» concepto, cf. también Horstmann, *Wahrheit*.

118. Para el problema del tiempo en el capítulo sobre el saber absoluto, véase Baptist. Para la teoría hegeliana del tiempo en general, cf. Brauer. Una importante confrontación con el concepto hegeliano del tiempo la suministra, desde su propia comprensión ontológica fundamental del tiempo, Martín Heidegger. (Para el concepto hegeliano del tiempo en general cf. *Ser y tiempo*, § 82; para el concepto de tiempo del capítulo final de la FdE, cf. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 207 ss.)

119. Para las distintas formas del tiempo y las «historias» de las diversas manifestaciones del espíritu, cf. Fulda, *Das Problem*, y Jaeschke, *Geschichtlichkeit*.

de validaciones puras, conceptuales (lógicas, matemáticas, también ontológicas para Hegel), queda remitido al tiempo. Incluso el autoconocerse del espíritu precisa del tiempo y, en esa medida, también de la experiencia. Hegel reconoce para cada estadio del espíritu «no completo en sí», es decir, que no considera contemplativamente sus estructuras de pensamiento puras, la necesidad de la experiencia. Sin embargo, el reconocimiento del significado de la experiencia en el capítulo sobre el saber absoluto (468), se refiere menos al empirismo clásico que a Jacobi y a aquellos de sus contemporáneos, para quienes las cosas esenciales se revelan inmediatamente al hombre y se le presentan solo en el sentimiento y la fe.[120] También para Hegel hay en el sentimiento moral y religioso una presencia inmediata del fundamento espiritual de toda realidad. Y la historia de estas experiencias es parte de una historia de la experiencia de lo verdadero. Pero ella tiene que «completarse» en una exposición conceptual, reflejada, intemporalmente válida del espíritu.

Hegel no solo retorna a Jacobi, sino también al debate sobre el spinozismo de su juventud en el contexto de la explicación de la relación de espíritu e historia. Intenta (469 ss.) remontar los dos atributos del pensamiento y la extensión, que para Spinoza eran propiedades del ser de la sustancia-todo, divina, no susceptibles de justificación, a una estructura común del «movimiento que se refleja dentro de sí mismo». Las propiedades de esta estructura autónoma de movimiento fueron descubiertas precisamente por Fichte, el antispinozista radical, en su teoría del Yo.

La reconciliación de Spinoza y la filosofía de la subjetividad depende para Hegel de que se entienda el tiempo, la extensión y el yo como una estructura crecientemente compleja y, que, al mismo tiempo, llega a ser «más estable» (470). Pero la filosofía del yo, tal como lo afirma Hegel recurriendo una vez más a su crítica temprana a Fichte, permanece «vacía» mientras el diferenciarse de algo que se sabe nmediatamente no se conciba como una estructura lógico-ontológica de la realidad en general. La crítica del «intuir vacío de contenido» apunta también a Schelling, como sucedía ya en el Prólogo.

120. Cf. Jacobi, *David Hume*; Schleiermacher, *Über die Religion*; Eschenmayer, *Die Philosophie*.

Tiempo y espacio, naturaleza e historia no son para Hegel algo externo al espíritu. Son en sí mismo estructuras, análogas al autoconocerse espiritual y que devienen conscientes como tales en lasformas superiores del espíritu. Y son condiciones de este conocimiento como un autodescubrimiento histórico-temporal.

Quien afirma un saber «absoluto», tiene que mostrar, sin embargo, más allá de esto, por qué, además del orden conceptual puro y su exposición en una ciencia «lógica», existen tales formas «exteriores» del espíritu. Para la respuesta a estas preguntas Hegel se ha valido de los conceptos, mal entendidos, de enajenación y del libre «desprenderse». Ellos han dado ocasión para interpretaciones teológicas que, sin embargo, son cuestionables tras la superación del comprender religioso. En las páginas finales del texto (472-473), se habla de tres formas de enajenación:

a) De la enajenación en la «conciencia sensible», cuya concepción del objeto y la verdad constituía el comienzo de la *Fenomenología*;

b) de la enajenación en la naturaleza, en la cual el espíritu intuye «su ser como espacio» (472);

c) de la enajenación en la historia, en la cual intuye su «sí mismo como el tiempo fuera de él».

Esta enajenación en la historia tiene a su vez dos formas, a saber: la de un proceso contingente de la sucesión de culturas y la de una «organización concebida» (ídem) de esta sucesión como historia de la formación hacia el saber de sí del espíritu. Esto es de nuevo la «ciencia del saber que aparece» (ídem) en su aspecto histórico.

Hegel identificó la relación del espíritu con estas sus enajenaciones tanto en conceptos epistemológicos con en conceptos de una teoría de la acción y filosófico morales. Entiende la enajenación como manifestación de «la más alta libertad y seguridad de su saber de sí» (472). Y ciertamente porque aquello que parece ser el más extremo opuesto del espíritu, se muestra como una forma de su autoconocimiento. Solo entonces el espíritu se muestra como el «*puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro» (19).

La *certeza sensible* es tal absoluto ser otro, porque en su certeza de sí misma carente de reflexión ella es como el saber absoluto «inmediata igualdad consigo mismo» (472), aunque supone ser

receptividad pura de la plenitud sensible no interpretada. También la *naturaleza* es un semejante ser otro, porque ella, por un lado, representa orden y autodiferenciación, por otro lado, está determinada como lo contrario de lo mismidad [*Selbsthaftigkeit*] y necesidad. Su «elemento» es el espacio como una yuxtaposición sin contenido de puntos indiferentes, y su interna diferenciación no es de necesidad estricta, antes bien, necesidad y contingencia se condicionan recíprocamente. Ya se mostró en el capítulo de la razón que en la naturaleza pueden encontrarse también, junto a procesos y órdenes regulares y «conformes a silogismos», una multiplicidad contingente. Especialmente en la esfera de la vida el orden es posible y concebible solo como orden de una multiplicidad no determinada.

Finalmente, la *historia* es un tal ser otro. Ya se hizo referencia a la estructura «análoga al concepto» de su elemento determinante, el tiempo. Aparte de esto, su «sentido» total es entendible solo como el conocerse de sí del espíritu. Pero también hay en la historia «acontecer contingente». Y, además, la formación histórica del espíritu está forjada por la alternancia del olvido y el recuerdo —precisamente lo contrario del análisis orgánico de los conceptos determinados en la *Ciencia de la Lógica*. Hay en la historia «niveles» nuevos del espíritu, en los cuales muchos desarrollos de los estadios culturales precedentes se «olvidan» o se «opacan» por obra del acento unilateral de lo nuevo —como, por ejemplo, el de la autonomía individual en la eticidad moderna.

Pero no existe un olvido definitivo de los desarrollos que son importantes para la marcha del conocerse a sí del espíritu. En lugar de ello, existe una especie de inconsciente colectivo, en la que estas «conquistas» se hallan conservadas y se descubren de nuevo bajo signos modificados. Como sucede con el individuo (cf. *Enciclopedia* [1830] § 454), Hegel llama a este inconsciente la «noche de su autoconciencia». Que el desarrollo del espíritu no se pierde en esta «noche», muestra su «seguridad» de no ponerse tampoco en peligro por causa de su aparente pérdida de sí mismo.

El que las culturas y los pueblos decaigan y sus conquistas se pierdan, no detiene, según Hegel, el progresivo conocerse a sí del espíritu. En la *Fenomenología* se hace perceptible un proceso acabado del devenir de este conocerse a sí. Así, la enajenación de lo lógicamente necesario es superada o «enajenada» en el tiempo (473). La *Fenomenología* pretende llevar el desarrollo tempo-

ral a un orden distinto, conceptual. Ella muestra, detrás de las experiencias de épocas históricas, el obrar de momentos conceptuales.[121] Este conocimiento en su independencia absoluta del desarrollo histórico es «saber absoluto» del espíritu.

En el capítulo final no es del todo claro si a estas enajenaciones del conocerse a sí del espíritu o de la «ciencia» corresponden partes del sistema de la filosofía. Como sucede en el Prólogo, de «ciencia» se habla solo en dos sentidos: por un lado, como ciencia pura que se sabe en la figura del concepto o del espíritu o como saber «concipiente»; por otro, como ciencia del saber que se manifiesta. En la medida en que en ésta (la *Fenomenología*) el devenir del conocerse a sí del espíritu en la naturaleza y la historia es tratado ya en «forma científica», esto es, es llevado a un orden necesario por medio de conceptos determinados, podría subordinarse a esta ciencia el verdadero conocimiento especulativo de la naturaleza y de las figuras históricas del espíritu (arte, derecho, religión, etc.) como aspectos de las partes.

En su Anuncio de la *Fenomenología del Espíritu*, aparecido en noviembre 1807 en la hoja inteligente del *Allgemeinen Literaturzeitung* (PhG 593),* Hegel caracterizó la obra como «preparación» lo mismo que como «ciencia primera de la filosofía». Ya en ella aparece la «riqueza de la manifestación del espíritu» en la «necesidad» de un «orden científico». No obstante, el anunciado «segundo volumen» debe «contener» el «Sistema de la Lógica» y las «dos partes restantes de la filosofía, las ciencias de la naturaleza y del espíritu» (ídem).

Al final de su vida, en la tercera edición de su *Enciclopedia* de 1803 (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* 1830), § 25, Observación) vuelve Hegel una vez más a la relación de la *Fenomenología* con las demás partes del sistema. Confirma que lo que pertenece a las «partes concretas» —es decir, a la filosofía de la naturaleza y del espíritu—, coincide «en parte ya con aquella introducción». Pues en esta introducción se trata de la marcha necesaria de la «conciencia inmediata» a la «ciencia filosófica» a través de la «dia-

---

121. Todavía en su informe sobre la nueva edición planeada de la *Fenomenología* de 1831 se dice «Lógica, *detrás* de la conciencia» (cf. PhG (1988), 552).

* Corresponde a la página del «Anuncio» en la edición alemana; tal «Anuncio» no aparece en la versión de Roses; se lo encuentra en la de Antonio Gómez Ramos: Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Gredos, 2010, 639 ss. [*N. del T.*]

léctica» interna —provocada por el examen de sí— de la conciencia. Pero ello podría ser expuesto no solo en la «forma» de la conciencia, es decir, en la oposición del saber y el objeto y de su superación en la filosofía. Dado que el punto de vista filosófico es «el más pleno de contenido y el más concreto», «presupone» también las «figuras concretas de la conciencia, como, por ejemplo, la moral, la eticidad, el arte, la religión». De esta manera se hace necesaria una anticipación de los contenidos del sistema, y la «exposición deviene de esta manera más desarrollada».

En la *Fenomenología* continúa Hegel con este paralelismo de Introducción y Sistema. Según ella, «a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta» (472). Se entiende allí por «momentos abstractos» los conceptos de la *Lógica* que subyacen, por su parte, a los contenidos y a la estructura necesaria de la filosofía de la naturaleza y del espíritu.

¿Qué es, entonces, el «saber absoluto» al que nos conduce la *Fenomenología*? No es una forma particular de un saber «místico» o, en sentido corriente, «especulativo», que exista más allá del saber normal. Es, más bien, una ciencia de principios, que lleva a un sistema unitario los conceptos fundamentales de las ciencias, el derecho, la moral, la religión y la historia. Un sistema que descansa sobre la base de que no existen oposiciones ontológicas insuperables entre espíritu y naturaleza, materia y pensamiento, individuo y cultura, singular y universal. Estos conceptos y objetos pueden explicarse como autodiferenciación y autorreflexión graduales de una única realidad espiritual. La red de los conceptos allí desarrollados y de las conexiones necesarias («lógicas») constituye la realidad propiamente dicha de la naturaleza y la historia —aunque bajo la superficie de lo contingente y «carente de concepto».

Esta realidad no es algo extraño a los individuos, nada fundamentalmente diferente de su pensamiento y su obrar. Pues en nuestro obrar se hallan involucrados modelos culturales así como principios jurídicos y morales, cuyo sentido se hace explícito a través de esta obrar. Y nuestro conocimiento conforma en todos las leyes y principios conocidos una estructura, que es la de nuestro propio espíritu: el diferenciarse para concebirse en lo diferenciado, el individualizar o concretizar pensamientos universales, indeterminadamente abarcantes. Este devenir-transparente

de realidad y sí mismo —como algo idéntico en el fondo— es el «saber absoluto».

¿Ha demostrado la *Fenomenología* que este saber es superior a todas las alternativas posibles y que las puede explicar a todas? Esto es algo que ha sido puesto en duda, en vista, precisamente, del curioso proceder del capítulo final de no someter el contenido de la religión cristiana a ninguna otra experiencia dialéctica, sino solo de superar la forma de la representación[122] y, por cierto, en lo esencial, mediante el recuerdo de experiencias anteriores de la *Fenomenología* (cf. 461). Hegel parece así quedar preso del paradigma de una explicación cristiana del mundo.

Pero la superación hegeliana de la separación entre el espíritu y la comunidad y de una esencia divina diferenciada de ello, su renuncia a una «meta lejana» de la historia sagrada a favor de la «reconciliación» alcanzada en el Estado constitucional moderno y su cultura científica es tan radical, que es poco lo que queda de la sustancia de la fe cristiana. La equiparación del obrar moral en una comunidad con la autointuición y la vida del espíritu divino solo deja del paradigma cristiano momentos estructurales muy generales (ser dentro sí-enajenación, etc.). En el fondo, la dogmática cristiana es una descripción aún metafórica de la vida de la razón en la comunidad estructurada moral y jurídicamente y en el silogismo «trinitario» de la razón teórica. Estas tesis, no obstante, tendrían que ser fundamentadas en una ocupación más detallada con la filosofía de la religión.

Otra objeción fundamental es la de que en su fundamentación de la totalidad y cientificidad de la *Fenomenología*, Hegel apunta de nuevo al fin a la organización completa de los «conceptos determinados» de la *Ciencia de la Lógica*. De esta manera, la *Lógica* es presupuesta, y no «demostrada,» en la *Fenomenología*.[123] Pero, ¿en qué sentido ha pretendido Hegel demostrar la *Lógica* o la ciencia pura del concepto? Quizá en un doble sentido: por un lado, quería mostrar que las contradicciones en la que se hallan enredadas todas las formas de interpretación del mundo y

122. Cf. *Fenomenología del Espíritu*, 461: «El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma».

123. Cf. Düsing, *Hegel,* 80; Habermas, *Erkenntnis und Interesse* [*Conocimiento e Interés*], 32; Hagner, 61; de Vos, *Absolute Knowing*, 231 ss. Para este problema, véase W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 106.

del saber, que parten de las oposiciones de conciencia-objeto, saber subjetivo y verdad objetiva, autoconciencia «interior» y realidad «exterior» etc., descansan sobre determinados conceptos, cuya conexión interna de significado no es vislumbrada por la posición respectiva. Por otro, quería de esta manera preparar una ciencia, en la que estos conceptos fueran explicitados, sin malentenderlos «ontológicamente» —esto es, como meras formas del pensar o como categorías de los objetos independientes del pensar. Ambos intentos, tal me parece, no son fundamentales, ni fracasan en un determinado argumento. Es, no obstante, lamentable, que Hegel no haya expuesto por sí los conceptos que en la *Fenomenología* provocan la confusión «a espaldas» de la conciencia que hace la experiencia y que, justifican, al mismo tiempo, el tránsito de una figura a otra —es lamentable, pues, que nosotros no dispongamos de la lógica de la *Fenomenología*.[124]

Más importante me parece el hecho de que una multitud de pasos en el curso de la argumentación fenomenológica no parezca necesaria —como, por lo demás, sucede también en la posterior *Ciencia de la Lógica*. Hegel, sobre todo en los capítulos de la razón y del espíritu, en que trata de figuras históricas de la eticidad, el arte, la religión etc., hace comprensibles muchos asuntos, pone muchos en iluminadoras conexiones procesuales. Pero que esta interpretación sea superior a todas las otras y que las alternativas estén contenidas completamente en las figuras de la conciencia de la *Fenomenología*, es algo que no convence al lector escéptico.

Probablemente no convence tampoco porque tras Hegel han aparecido muchas nuevas alternativas en la ciencia, el arte, etc. En esa medida, el intento de mediar en una interpretación sistemática, comprehensiva, entre la verdad de la religión, los descubrimientos de la ciencia y las conquistas del derecho, la moral y el arte, no resulta convincente, a la postre, al lector de hoy —pero si el intento ha «fracasado» ha sido entonces en toda la *Fenomenología*, no solo en el capítulo final. La «diferenciación» moderna de religión, ciencia y arte, por insatisfactoria que pueda parecer al espíritu humano que busca una verdad unitaria, no se ve sacudida por Hegel en lo fundamental. Ello no significa que la completa falta de unificación de todos los sistemas, la renuncia a toda inte-

124. Cf. también *supra* 79.

gración normativa de la sociedad y la reducción del hombre a un subsistema de la evolución social que se describe a sí mismo, fuese la salida sin alternativa del pensar objetivo.[125]

Para la filosofía del presente queda como digno de consideración, el hecho de si las dudas de Hegel respecto a los dualismos atascados, que inquietan al pensamiento filosófico y científico, hoy como en el siglo pasado, e impiden dar soluciones satisfactorias a las viejas preguntas, no están justificadas. Autoconciencia y objeto, forma conceptual y materia dada sensiblemente, cuerpo y alma, libertad y necesidad, conciencia individual y sistemas culturales son, como en el pasado, oposiciones, de cuyo carácter infranqueable parten la «ciencia normal» filosófica y partes de nuestra cultura. O los dualismos que son reconducidos en enfoques reduccionistas a un monismo indiferenciado —de tipo materialista o subjetivista. Ellos conducen siempre a enfoques teóricos, cuya unilateralidad o «distancia de los fenómenos» salta a la vista —o los dualismos que no explican lo quisiéramos saber.[126] Pero también hoy se dan intentos por superar, en una forma no reduccionista, el dualismo de concepto y lo dado sensiblemente, conciencia (*mind*) y mundo objetivo.[127] Queda la pregunta de si su ejecución puede permanecer claramente bajo el «esfuerzo» constructivo de la *Fenomenología*.

---

125. Esto me parece ser, algo simplificado, la información sobre las versiones más «amigas de las diferenciaciones» de la teoría moderna de sistemas, como en el caso de Luhmann.

126. Cf. Blumenberg: «La decepción por lo que se ha mostrado como saber magistral, obliga a preguntar, qué era lo que queríamos saber» (9).

127. Putnam; MacDowell.

7

INFLUENCIA

Sobre la historia de la influencia de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel podría escribirse todo un libro. No solo la obra toda, también algunos de sus capítulos han provocado hasta hoy una influencia ininterrumpida sobre filósofos y pensadores políticos —en forma más clara el capítulo sobre dominio y esclavitud. No obstante, la influencia de la *Fenomenología* no puede distinguirse siempre claramente de la obra completa. Desde la propia escuela de Hegel se ha dado —toscamente diferenciado— una influencia más bien conservadora y reformista, y una influencia revolucionaria del pensamiento de Hegel. La distinción de la escuela hegeliana en «derecha» e «izquierda», que ya se ha hecho natural, tenía, no obstante, raíces que descansan, primero, en la filosofía de la religión y luego en la filosofía práctica: para la «derecha», la filosofía de Hegel era unificable con el cristianismo dominante en la mitad del siglo XIX y el orden político y social de Prusia y otras monarquías europeas; para la «izquierda» ella exigía una transformación profunda de este orden existente.[1] A favor de la justificación de lo «existente» pareció hablar la *Filosofía del Derecho* de 1820, por el contrario, a favor de la transformación de la conciencia mediante el concebir de su génesis histórica, la *Fenomenología*.

Esta es, sin embargo, una clasificación simplificada, si se tiene en cuenta que los discípulos de Hegel que reclamaban una transformación se apoyaban mayormente en el conjunto de la obra, incluyendo la *Filosofía del Derecho*. Esto vale, por ejemplo, para Eduard Gans, quien emprende una interpretación y desa-

1. Cf. Lübbe (Ed.); Löwith (Ed.); Toews.

rrollo de la *Filosofía del Derecho* que roza con el constitucionalismo de la Revolución alemana de 1848-1849.[2]

En una visión de conjunto puede decirse de la influencia posterior que la *Fenomenología*, sobre todo en lo que atañe a su concepto de la inversión dialéctica de la conciencia y su aplicación a la relación dominio-esclavitud, tuvo su influencia más poderosa en los pensadores de la Revolución, sobre todo en la tradición del pensamiento marxiano. Si la nueva investigación sobre Hegel y mi interpretación expuesta aquí son acertadas, entonces esta influencia —como sucede con frecuencia en la historia del espíritu— está unida, en medida considerable, con interpretaciones erróneas del libro.

Fuera del marxismo, las corrientes espirituales sobre las que ha ejercido influencia la *Fenomenología* son mayormente el existencialismo francés y el neohegelianismo alemán. En este sentido hago abstracción de los influencias del hegelianismo en otros países, porque allá la influencia de la *Fenomenología* difícilmente se separa del resto de la obra total.[3] En Alemania, la *Fenomenología* no ha tenido influencia solo sobre el marxismo y el neohegelianismo. Martin Heidegger, por ejemplo, dictó en el semestre de invierno de 1930/31 una lección sobre la *Fenomenología del Espíritu*.[4] Con todo, es difícil identificar una clara influencia de ésta sobre el pensamiento de Heidegger antes y después de esta época. Su confrontación con Hegel se cumple en mayor medida con lo «ontoteológico», es decir, con los principios lógicos y ontológicos del pensamiento de Hegel, que se hallan expuestos sobre todo en la *Ciencia de la Lógica*.[5] Las huellas de la *Fenomenología* —antropológicamente reducida— son mucho más claras en la filosofía existencial francesa de Sartre y Kojève o en el marxismo de un Lukács o Marcuse.

En relación con la influencia de la *Fenomenología* desde los años treinta del siglo XX hay que mantener que ella se da en el

---

2. Cf. Gans; Waszek.

3. Cf. también la visión de conjunto sobre la recepción internacional de la obra completa en Pöggeler, *Werke und Wirkung*, 22 ss., lo mismo que Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft*. Para los diferentes enfoques de interpretación de la *Fenomenología*, cf. Göhler

4. Cf. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*.

5. Para la confrontación de Heidegger con Hegel, cf. también Pöggeler, *Nachwort,* 408 ss., y 437 ss.

contexto de la publicación de los demás manuscritos de Jena. De esta manera, los escritos completos de Jena aparecieron entre marxistas[6] y existencialistas, lo mismo que entre hegelianos conservadores como Hermann Glockner, como el «joven» Hegel aún no desfigurado por la «coerción del sistema», el logicismo y el pensamiento transfigurado de los escritos de Berlín.[7] En las últimas décadas, en el curso de la investigación y la edición detalladas de los manuscritos de Jena, el corte entre el Hegel reformista y el «quietista» se hace ocasionalmente ya *antes* de la *Fenomenología*.[8] En la Escuela de Francfort se le atribuye a los escritos tempranos de Jena un concepto de espíritu orientado por formas de interacción y socialización, que ya desde 1804 se desvincula de un concepto monológico del espíritu, propio la teoría de la identidad.[9] Frente a ello, la *Fenomenología*, sobre todo en lo que atañe a su conexión de teoría del conocimiento, historia de la ciencia e historia social, goza del creciente interés de la filosofía anglosajona —orientada tradicionalmente por la teoría del conocimiento.[10]

En lugar de intentar vanamente una revisión completa, en lo que sigue se aludirá a las dos recepciones más influyentes de la *Fenomenología*: las que han tenido lugar a través del joven Marx y de Alexandre Kojève.

La primera confrontación de Marx con Hegel, contenida en sus manuscritos tempranos (1843) publicados solo en 1932, no tiene por objeto la *Fenomenología* sino la *Filosofía del Derecho*. Pero se puede mostrar que ya anteriormente, a través de Feuerbach, Marx había entendido la filosofía de Hegel a partir de la *Fenomenología*.[11] En sus manuscritos de París de 1844, se confronta con la *Fenomenología* como con la «verdadera cuna y secreto de la filosofía hegeliana».[12] La *Fenomenología* es para él la

---

6. Cf. por ejemplo, Marcuse, *Hegels Ontologie*, 291; Marcuse, *Studie*, 109 ss.
7. Glockner, *Hegel*, 539 ss.
8. Cf. Siep, *Wandlungen*, 114; Habermas, *Nachwort*, 357 y 359.
9. Cf. Habermas, *Arbeit und Interaktion*; Honneth, 104.
10. Cf. Taylor, *Hegel*; Pippin, *Idealism*; Pinkard, Brandom 1994, 91 ss., y 1999, 361 ss.
11. Para la recepción de Karl Marx de la *Fenomenología*, cf. asimismo Pöggeler, *Die Verwirklichung*, Lange y Quante, *Die Funktion*. Para la recepción en conjunto de Hegel hecha por Marx, Hillman.
12. *Nationalökonomie*, 641.

obra progresiva de Hegel, a la que tiene que vincularse la «crítica», es decir, la filosofía exigida por el propio Marx.

Pero, al mismo tiempo, en ella está contenida ya lo inverso, lo positivista e ideológico del Hegel maduro. Marx constata que en ella «a pesar de su apariencia enteramente negativa y crítica y a pesar de la crítica contenida en ella realmente, que con frecuencia se adelanta lejos al desarrollo posterior, yace latente [...] el positivismo acrítico y el asimismo idealismo acrítico de la obra posterior de Hegel» (644). La confrontación de Marx discurre ya sobre la base de una antropología y filosofía de la historia propias, que se halla influenciada por la *Fenomenología*, pero también por otros autores —Kant, Fichte, Feuerbach, la economía nacional clásica, etc.— Marx no se interesa en la justificación teórico-cognitiva de esta antropología como tampoco en la crítica de las teorías del conocimiento y las ontologías implícitas en la *Fenomenología*.

La concepción marxiana del hombre como un ser genérico sensible, «objetivo» podría denominarse «fundamental-antropológica». El hombre aspira como ser «pasivo» [*leidend*] (necesitado) y «apasionado» (que aspira al afecto) a producir objetos y a representar en ellos su propias capacidades esenciales (651 ss.). Él —dicho modernamente— es intencionalidad emocional y práctica. Que solo a través de la transformación de la naturaleza interna y externa de sus capacidades o «fuerzas esenciales» —no solo personales, sino sobre todo de índole genérico— pueda llegar a ser consciente, es algo que Marx tomó seguramente del concepto hegeliano del trabajo del capítulo sobre el amo y el esclavo. Este concepto de trabajo está influenciado, por su parte, por Aristóteles (traslación de la forma espiritual al producto) y Fichte (conciencia como objetivación de una actividad puramente subjetiva).

Marx interpreta toda la historia de la humanidad —entendida primariamente no como historia del derecho y la religión, sino como historia económica-política— como «enajenación» de las fuerzas humanas esenciales por obra de trabajo social. Con la filosofía de la historia de Kant, parte de que las capacidades del hombre pueden ser enteramente desarrolladas no en el individuo, sino en el desarrollo histórico del género. Pero este proceso es, con Rousseau y Hegel, al mismo tiempo un proceso dialéctico de reflexión, en el que el hombre se extraña de su naturaleza no desarrollada, feliz, y tiene que atravesar un estado de completa pérdida de sí mismo. Solo mediante el volver a apro-

piarse puede ser consciente de sí como esencia realmente humana. La autoproducción del hombre por medio de su trabajo y reflexión es el «acto de la historia de la humanidad» (659).

«Dialéctico» es este proceso por cuanto que puede ser entendido como una sucesión de negación, autonegación y autosuperación de la negación. El desarrollo y objetivización necesarios de las capacidades humanas y del saber humano en los productos de la economía, la técnica y la cultura no solo niega la naturaleza no desarrollada e indeterminada del hombre, sino también la realidad sensible-concreta y la «autenticidad», la autoposesión del hombre. Aquí está Marx en deuda con Rousseau (*Discurso sobre la Desigualdad*).

De esta manera se llega a los sistemas «racionales», abstractos, de la economía de la división del trabajo, en última instancia capitalista, del derecho, el Estado y la religión, que impiden el trabajo libre y la satisfacción de las necesidades en servicio de los intereses particulares de los productores del capital. Domina entonces no solo la racionalidad abstracta sobre la «pasión» y la necesidad real del hombre, sino que todo momento del estado [*Zustand*] extrañado es él mismo su contrario, es decir, autonegación. «El extrañamiento aparece tanto en el hecho de que *mi* alimento es de otro, de que lo que es *mi* deseo, es posesión inaccesible de otro, como en el hecho de que cada cosa es algo otro que ella misma, de que mi actividad es otra, de que, finalmente —y esto vale también para el capitalista— domina absolutamente el poder *inhumano*».[13] Esta autonegación tiene que ser puesta al descubierto por la «crítica» y ser superada por la «apropiación» de los poderes abstractos de la riqueza, el derecho y el Estado.

Según Marx, Hegel vio y expuso en la *Fenomenología* la estructura de la objetivación, el extrañamiento y la reapropiación. Pero la invirtió en forma «idealista» y «positivista». Para la *Fenomenología* la esencia del hombre no es la actividad sensible, el trabajo concreto de la transformación de la naturaleza interna y externa, sino el pensamiento puro, filosófico. Marx concibe también el saber absoluto, antropológicamente, como el rasgo esencial del hombre, que, de acuerdo con la antigua tradición europea, se realiza propiamente solo en la «teoría» liberada del esfuerzo, la intuición espiritual de los principios y leyes eternas.

13. *Nationalökonomie*, 619.

Platón y Aristóteles (en el libro 10 de la *Ética Nicomáquea*) son los predecesores de esta concepción del hombre, ella misma extrañada para Marx, como un ser que piensa abstractamente.

De ahí que toda conciencia sensible y todo ser activo aparezcan por su parte como enajenación, como pérdida de la esencia humana propiamente dicha. Así como el sistema de Hegel regresa en la *Enciclopedia* de la Lógica al saber filosófico absoluto, pasando por la naturaleza y el espíritu, así la *Fenomenología* solo muestra en el fondo, para Marx, el regreso de la esencia humana, enajenada en las formas de la conciencia objetiva, al saber puro, carente de objeto y no sensible. Una interpretación que, no obstante, es con seguridad aún más platónica o gnóstica de lo que la *Fenomenología* había supuesto.

Según Marx, la historia universal real recorre el ciclo inverso: del ingenuo y feliz comunismo originario, pasando por el dominio de la racionalidad económica extrañada, hasta el comunismo planeado conscientemente, en el que cada uno objetiva sus propias capacidades para las necesidades propias y extrañas. Los resultados del intento por mostrar esto como la lógica real de la historia y llevarlo a cabo a través de la vanguardia del proletariado, hace aparecer la concepción marxiana a fines del siglo XX incluso más «idealista» que la hegeliana. Algunos de los dilemas de esta concepción de la revolución y la historia habían sido ya anticipados por Hegel en el capítulo de la razón de la *Fenomenología*.

La interpretación que hace Marx de la *Fenomenología* no influyó directamente el movimiento marxista, pero las ideas centrales de la teoría marxiana posterior (incluyendo el *Capital*) surgieron, en parte, y en parte se expresaron, en confrontación con la *Fenomenología*. En esa medida, la recepción marxiana de la *Fenomenología* es, quizá, la más influyente.

Comparable con ella es, en todo caso, la interpretación de la *Fenomenología* que Alexandre Kojève, un emigrante ruso en París, desarrolló en sus lecciones entre 1933 y 1939. Al menos, la filosofía francesa de este siglo —desde Sartre hasta Foucault y Derrida pasando por Merleau-Ponty, E. Weil, y J. Hyppolite— se encuentra considerablemente influenciada por ella.[14] Kojève,

14. En el prefacio a su edición escogida de Kojève, *Vergegenwärtigung,* Iring Fetscher atribuye simplistamente a la influencia de estas lecciones «el éxito del pensamiento francés en la dialéctica» (cf. Fetscher, *Vorwort*, 8).

como Marx, interpreta la *Fenomenología* desde un enfoque antropológico y del orden de la filosofía de la historia. Pero él encuentra este enfoque adecuadamente expresado en la *Fenomenología*, no necesita volverlo contra Hegel. La autoproducción del hombre mediante su trabajo modificador de la naturaleza y mediante las luchas históricas de los «esclavos» por su liberación es la propia tesis de Hegel. Solo en el saber absoluto, la «sabiduría» filosófica de Hegel, esta autoproducción deviene consciente. Pero Kojève, por un lado, está más interesado que Marx en la autoproducción individual y no solo en la del género. Por el otro, la encuentra en lo esencial en las formas, menos observadas por Marx, de la concepción hegeliana del reconocimiento: el amor, la lucha y la experiencia de la muerte.

Kojève interpreta a Hegel como un filósofo de la finitud humana y de la conciencia de la mortalidad —en una forma que recuerda seguramente a *Ser y tiempo* de Heidegger.[15] El cuarto capítulo de la *Fenomenología* es para él el centro de toda la filosofía hegeliana: «Con este descubrimiento del concepto de reconocimiento dispone Hegel del concepto clave de toda su filosofía. El análisis de este concepto fundamental conduce, por tanto, a la comprensión de la relación entre los diferentes aspectos y momentos de la dialéctica hegeliana, así como a las relaciones recíprocas entre sus escritos filosóficos».[16] Los fenómenos del reconocimiento tratados por Hegel son para Kojève los comienzos históricos del devenir de lo humano y el programa del final futuro de la historia. El hombre se «crea» como ser cultural mediante la «acción» transformadora de su naturaleza interna y externa. Como transformación o negación de la naturaleza externa y como autodisciplinamiento, la acción es «trabajo» en el sentido marxiano. Pero su trabajo es por principio «interacción», está unido con el «discurso» (*discours*) y con la aspiración a la confirmación mediante el deseo, la emoción y el intelecto del otro.

---

15. Cf. para ello en la edición alemana de las lecciones de Kojève, especialmente el capítulo 5 (Kojève, *Vergegenwärtigung*).

16. Kojève, *Vergegenwärtigung*, 284. Este pasaje es tomado de la extensa recensión de libro de Henri Niel, la cual publicara Kojève en 1946, y que fue publicada como apéndice en la edición alemana (Kojève, *Vergegenwärtigung*). Sus ideas, sin embargo, pueden encontrarse ya en las lecciones dictadas entre 1933 y 1939. Para la recepción de Hegel de Kojève, véase Pinkard, 437 y Roth, 81-146.

El discurso es, empero, no solo comunicación sino también entendimiento, que «revela» la realidad, al negar en conceptos abstractos su carácter de algo «dado» sensiblemente. La existencia intelectiva del hombre en el mundo, reveladora del ser de las cosas y de sí mismo es, para Kojève, aquello que Hegel llama «espíritu». Este espíritu es absoluto porque el hombre no está atado a nada en el mundo, ni siquiera a su propia vida, que el puede poner en riesgo y quitársela a voluntad. Es también absoluto, porque el hombre puede llegar a ser plenamente consciente de su lugar en el mundo. Pero, para ello, tiene que comprenderse como finito e histórico. Tiene que aceptar su mortalidad y aceptar la muerte (*Hegel* 239).

En cuanto ser de la autoproducción histórica mediante la acción, puede él, sin embargo, ser absoluto en el sentido del acabamiento. Él mismo es esencialmente «totalidad», unidad de las oposiciones de natural y libre, singular y universal. Debe realizar esta esencia en un proceso histórico de reconocimiento, que tiene como meta una sociedad universal homogénea sin dominio de clases y con igualdad jurídica universal (cf. 254, 288).

Hegel habría visto la meta del devenir de lo humano (*devenir humain*) en la síntesis de la existencia en guerra del señor y de la vida de trabajo (*vie laborieuse*) del esclavo. Este hombre sería para Hegel el «soldado-trabajador de los ejércitos revolucionarios de Napoleón».[17] Entre tanto, con Napoleón no se había logrado este acabamiento del hombre. Solo cuando la «lucha por el reconocimiento» (*guerre pour la reconnaisance*) revolucionaria o externa haya conducido al estado mundial homogéneo (*empire universel et homogène*), el hombre dejará de luchar y se convertirá en un ser a-histórico, inmodificable (ídem). Kojève no parece haber dudado entre 1933 y 1939 que esta meta fuese alcanzable.

Junto con Marx, Kojève introduce la dimensión de la reconciliación futura en el pensamiento hegeliano. Atribuye a su Hegel, interpretado como ateísta radical y filósofo de la finitud, ideas cuasi religiosas de la redención. Pero, contra Marx, pertenecen el amor, la lucha, la experiencia de la muerte y la adquisición de derechos tanto a la historia individual como a la historia social de la formación. No obstante, Kojève no es claro en lo que respecta a las estructuras internas de una sociedad sin clases, ase-

17. 254; cf. la edición francesa: *Introduction,* 560.

guradora de los derechos civiles, es decir, respecto a las relaciones jurídicas, económicas y emocionales de reconocimiento. Y tampoco se cuida de una justificación de su antropología frente a otras alternativas.

La interpretación que hace Kojève de Hegel es la primera versión de la síntesis de pensamientos de Hegel, Marx y Heidegger, que ha llegado a tener plena influencia en la filosofía francesa del siglo XX, desde Sartre hasta hoy. Ya para él el hombre es radicalmente libre de todos los vínculos tradicionales y metafísicos, él se «proyecta» y se produce a sí mismo mediante su acción. Como ser activo y como ser discursivo-inteligente, es una negación del ser naturalmente dado y, al mismo tiempo, la revelación de la estructura del mundo natural e histórico. «El lado revelador del ser es el ser humano, esencialmente finito, que se crea en el tiempo mediante la negación activa del ser».[18] Ahí se encuentran preacuñadas ya ideas fundamentales del libro de Sartre, aparecido en 1943, *L'Être et le Néant* (*El Ser y la Nada*), la obra más importante del existencialismo francés. Pero a Kojève adhieren hasta hoy también autores «reformadores-marxistas» (Habermas, *Trabajo e Interacción*; Honneth) y recientemente también autores liberales (Fukuyama), que parten de los aspectos antropológicos y del orden de la filosofía de la historia de los escritos de Jena de Hegel.

Por el contario, igual que Marx, tampoco Kojève dedicó suficiente atención a la función teórico-epistémica y crítico-epistémica de la *Fenomenología*. El problema de la justificación de un saber que no admite una diferencia de principio entre el esquema conceptual y sus contenidos, así como entre la conciencia y los objetos «en el mundo»,[19] no ocupa a los intérpretes «hegelianos de izquierda». En cambio, ha sido objeto de las interpretaciones «convencionales» de la *Fenomenología*, desde los discípulos de Hegel (caso Gabler)[20] hasta los intentos actuales, hacer justicia a la idea de Hegel de una justificación de un saber «absoluto» o «especulativo».[21]

---

18. *Hegel*, 241; *Introduction*, 548.
19. Cf. también al respecto Siep, *Conceptual Scheme*.
20. Gabler, *Kritik des Bewusstseyns*.
21. Cf. por ejemplo, Fulda, *Das Problem*; Pinkard, *Phenomenology*; Pippin, *Idealism*; Schmitz, *Hegels Logik*.

Sin embargo, tampoco los intérpretes modernos han negado la debida atención al anclaje de las categorías de los objetos y de los criterios de la verdad en las formas sociales de la vida y su desarrollo. Para Hegel, el desarrollo del saber y el reconocimiento —práctico y social— están, de hecho, necesariamente vinculados entre sí. Que los objetos no son otra cosa que una red de conceptos que se diferencian, puede entenderse solo —y también es solo «verdadero»— en órdenes sociales que descasen en principios jurídicos de la libertad. Las interpretaciones, sin embargo, se separan en relación con la cuestión, de si el saber absoluto es el proceso permanente, libre de supuestos, de la «autorreflexión comunal» sobre los principios jurídicos, categorías de objetos y criterios de verdad,[22] o si existe un contenido, insuperable en los fundamentos, del orden jurídico y del sistema de categorías. La crítica de Hegel de la «mala infinitud» de los procesos sin final cognoscible y alcanzable, su comprensión teleológica del desarrollo histórico y conceptual (por ejemplo, el cristianismo moderno como realización definitiva del «concepto» de religión»),[23] su interpretación de concordancia de religión verdadera, ciencia y Estado moderno europeo (es decir, la monarquía constitucional), tornan cuestionable semejante interpretación procesual del saber absoluto —como interpretación hermenéuticamente adecuada, no como apropiación filosóficamente fructífera. Sin embargo, que las modernas interpretaciones no reduzcan la *Fenomenología* ni en su dimensión práctico-social ni en su dimensión teórico-epistémica, justifica la esperanza de que en las últimas décadas hayamos dado un paso significativo en la comprensión adecuada de la obra.

22. Pinkard, *Phenomenology*, 261.

23. Cf. *Fenomenología del Espíritu*, p. 469: «El espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo».

BIBLIOGRAFÍA

1. **Siglas e índice de obras de Hegel**

AA – *Gesammelte Werke,* in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.

Briefe – *Briefe von und an Hegel,* hg. v. Johannes Hoffmeister, 4 Bde., Hamburg 1953 (Bd. 1: 1785-1812, Bd. 2: 1813-1822; Bd. 3: 1823-1831; Bd. 4,1: *Dokumente und Materialien zur Biographie;* Bd. 4,2: *Nachträge zum Briefwechsel*).

DS – *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in: TWA 2, 7-138.

DS (1979) – *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in: JKS I, 1-116.

EPW – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, in: TWA 8-10.

EPW (1827) – *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zum Gebrauch seiner Vorlesung,* Heidelberg 1827, in: AA 19.

EPW (1830) – *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zum Gebrauch seiner Vorlesung,* Heidelberg 1830, in: TWA 8-10.

GPR – *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), in: TW 7.

GPR-Wa – *Naturrecht und Staatswissenschaft. Vorgetragen von G.W.F. Hegel zu Heidelberg im Winterhalbjahr 1817/18. Mitschrift P. Wannemann,* in: *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19),* hg. v. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart 1983.

GW – *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie* (1802), in: TWA 2, 287-433.

HE – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg 1817), in: JA 6.

JA – *Sämtliche Werke.* Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. Hermann Glockner, 4. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1957-68.

JKS I-III – *Jenaer Kritische Schriften* (I), (II) u. (III), neu hg. v. Hans Brockard u. Hartmut Buchner, Hamburg 1979, 1983, 1986.

JSE I – *Jenaer Systementwürfe I: Das System der speculativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes* (1803/04), hg. v. Klaus Düsing u. Heinz Kimmerle, in: AA 6.

JSE II – *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Fragmente einer Reinschrift* (1804/05), hg. v. Rolf-Peter Horstmann u. Johann Heinrich Trede, in: AA 7.

JSE III – *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie* (1805/06), hg. v. Rolf-Peter Horstmann, in: AA 8.

Kritsches Journal – *Kritisches Journal der Philosophie, hg. v. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling u. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Tübingen 1802/3), reprinted (Hildesheim: Georg Olms, 1981).*

PhG – *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: TWA 3.

PhG (1988) – *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu hg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, mit einer Einl. v. Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988.

SdS – *System der Sittlichkeit* (1802/03), in: AA 5.

TJ – *Hegels theologische Jugendschriften,* hg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907, Nachdr. Frankfurt am Main 1966.

TWA – *Werke* in 20 Bänden *(Theorie Werkausgabe),* auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1976.

VÄ I-III – *Vorlesungen über die Ästhetik* I-III, in: TWA 13-15.

Vfr – *Vorlesungsfragmente von 1801/02,* in: AA 5.

VGP I-III – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I-III, in: TWA 18-20.

VPR-T. 1 – *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821, 1824, 1827), T. 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983. *(Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte,* Bd. 3).

VPR-T. 2 – *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (*1821, 1824, 1827), T. 2: Die bestimmte Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1985. *(Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte,* Bd. 4, a).

VPR-T. 3 – *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821, 1824, 1827), T. 3: Die vollendete Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1984. *(Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte,* Bd. 5).

VPR I u. II – *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I u. II, in: TWA 16-17.
VPG – *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* in: TWA 12.
WBN – *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802/03), in: TWA 2, 434-530.
WL I u. II – *Wissenschaft der Logik* I u. II, in: TWA 5 u. 6.

2. **Ediciones de obras**

AISCHYLOS, *Orestie (Agamemnon, Die Weihgußträgerinnen, Die Eumeniden),* in: ders., *Tragödien und Fragmente,* hg. u. übers, v. Oskar Werner, 4. Aufl., Darmstadt 1988.
—, *Sieben gegen Theben,* in: ders., *Tragödien und Fragmente,* hg. u. übers. v. Oskar Werner, a. a. O.
ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik,* übers. u. komment. v. Franz Dirlmeier, in: ders., *Werke in deutscher Übersetzung,* hg. v. Ernst Grumach, Bd. 6, 5. Aufl., Berlin 1969.
—, *Physikvorlesung,* übers. v. Hans Wagner, in: ders., *Werke in deutscher Übersetzung,* hg. v. Ernst Grumach, Bd. 11, Berlin 1967.
—, *Politik,* Buch I und II-III, übers. u. erl. v. Eckart Schütrumpf, in: ders., *Werke in deutscher Übersetzung,* hg. v. Hellmut Flashar, Bd. 9, 1 u. 2 Berlin 1991. - Buch IV-VI, übers, v. Eckart Schütrumpf, erl. v. Eckart Schütrumpf u. Hans-Joachim Gehrke, in: ders., *Werke in deutscher Übersetzung,* hg. v. Hellmut Flashar, Bd. 9, 3, Berlin 1996.
BARDILI, Christoph Gottfried, [Grundriß] *Grundriß der ersten Logik, gereiniget von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere* [...], Stuttgart 1800, Nachdr. Brüssel 1970.
BROWN, John, *Elementa medicinae,* Edinburgh 1780.
—, [Arzneylehre] *Grundsätze der Arzneylehre,* übers. v. M.A.Weikard, Frankfurt am Main 1795.
CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen,* 4 Bde., 2. Aufl. Darmstadt 1953, Nachdr. Darmstadt 1994.
CAMPE, Joachim Heinrich, *Robinson der Jüngere, Zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung für Kinder,* München 1780, Nachdr. Stuttgart 1981.
CICERO, Marcus Tullius, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln,* lat.-dt., übers., komment. u. hg. v. Heinz Gunermann, Stuttgart 1978.
CONRAD, Joseph, *Herz der Finsternis,* übers. v. Reinhold Batberger, Frankfurt am Main 1992.
—, [Nostromo] *Nostromo. Eine Geschichte von der Meeresküste,* übers. v. Fritz Lorch, Frankfurt am Main 1983.

DESCARTES, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen,* übers. u. hg. v. Artur Buchenau, Hamburg 1915, Nachdr. 1972.

DIDEROT, Denis, [Enzyklopädie] *Enzyklopädie: philosophische und politische Texte aus der «Encyclopedie» sowie Prospekt und Ankündigung der letzten Bände,* übers. v. Theodor Lücke, m. e. Vorw. v. Ralph-Rainer Wuthenow, München 1969.

—, [Die Nonne] *La religieuse,* Paris 1796, dt. *Die Nonne,* übers. v. Hans Hinterhäuser u. a., Berlin 1966.

—, *Rameaus Neffe, übers.* v. Goethe, in dessen: *Sämtliche Werke,* Bd. 7, hg. v. Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert *et al.*, 567-691.

DIELS, Hermann u. KRANZ, Walther (Hg.), *Fragmente der Vorsokratiker,* grch.-dt., 3 Bde., 6. Aufl., Berlin 1952.

DIEZ, Immanuel Carl, *Briefwechsel und Kantische Schriften, Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792),* hg. v. Dieter Henrich, Stuttgart 1997.

ESCHENMAYER, Carl August, [Naturphilosophie] *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie,* Erlangen 1803.

—, [Spontaneität] «Spontaneität = Weltseele oder über das höchste Princip der Naturphilosophie», in: *Zeitschrift für speculative Physik,* hg. v. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Bd. 2, Jena/Leipzig 1801, 70-88.

—, [Eremit] *Der Eremit und der Fremdling: Gespräche über das Heilige und die Geschichte,* Erlangen 1805.

FEUERBACH, Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (zuerst 1843), in: ders., *Werke in sechs Bänden,* hg. v. Erich Thies, Bd. 3: Kritiken und Abhandlungen II (1839-1843), Frankfurt am Main 1975, 247-322.

FICHTE, Johann Gottlieb, [Beitrag zur Berichtigung] *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (1793),* in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 4, Berlin 1971, 37-288, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.

—, [Bestimmung] *Die Bestimmung des Menschen* (1800), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 2, Berlin 1971, 165-319, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.

—, *Briefwechsel,* hg. v. Reinhard Lauth u.a., in: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften,* hg. v. Reinhard Lauth u.a., Bd. 3, 1-[3, 6], Stuttgart 1968-[1997].

—, [Die Anweisung] *Die Anweisung zum seeligen Leben* (1806), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 5, Berlin 1971, 399-580, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.

—, [Grundlage] *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin 1971, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.

—, *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik* (1800), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 3, Berlin 1971, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Naturrecht] *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermarm Fichte, Bd. 3, Berlin 1971, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Recension] *Recension von Bardili's Grundriss der ersten Logik* (1800), *in: Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 2, Berlin 1971, 490-503, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Sittenlehre] *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798), in: Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 4, Berlin 1971, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Sonnenklarer Bericht] *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum* (1801), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 2, Berlin 1971, 323-420, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Über den Begriff] *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin 1971, 27-81, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Über den Grund unseres Glaubens] *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 5, Berlin 1971, 175-189, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Wissenschaftslehre] *Die Wissenschaftslehre* (1804), in: *Fichtes Werke,* hg. *v.* Immanuel Hermann Fichte, Bd. 10, Berlin 1971, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
—, [Zweite Einleitung] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797), in: *Fichtes Werke,* hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin 1971, 451-518, Nachdr. der Ausg. Berlin 1845/46.
FLAUBERT, Gustave, *Die Versuchung des heiligen Antonius,* übers. v. Barbara *u.* Robert Picht, Frankfurt am Main 1966.
FREGE, Gottlob, *Logische Untersuchungen*, in: *Kleine Schriften,* hg. u. m. Nachbemerkungen versehen v. Ignacio Angelelli, 2. Aufl., Hildesheim u.a. 1990, 342-394.
GABLER, Georg Andreas, [Kritik des Bewußtseins] *G. A. Gablers Kritik des Bewußtseins: eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik* (1827), hg. v. Gerhard Johannes Peter Joseph Bolland, Leiden 1901.
—, [Die Hegelsche Philosophie] *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung,* Berlin 1843.
GALL, Franz Joseph, [Prodromus] «Des Herrn Dr. F.J. Gall Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere, an Herrn Jos. Fr. von

Retzer», in: *Der Neue Teutsche Merkur vom Jahre 1798,* hg. v. Christoph Martin Wieland, Bd. 3, Weimar 1798, Stück 12, 311-332.

GANS, Eduard, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte,* hg. u. eingel. v. Manfred Riedel, Stuttgart 1981.

GIBBON, Edward, *Gibbon's Geschichte des allmäligen Sinkens und endlichen Unterganges des römischen Weltreiches* (1737-1794), übers., v. Johann Sporschill, 12 Bde., 4. Aufl., Leipzig 1862.

GOETHE, Johann Wolfgang von, [Faust] *Faust. Der Tragödie Erster Teil, hg. v.* Albrecht Schöne, in: ders., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche,* hg. v. Friedmar Apel u. a., 1. Abt., Bd. 7, 1, Frankfurt am Main 1994.

—, *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* hg. v. Wilhelm Voßkamp u. Herbert Jaumann, unter Mitw. v. Almuth Voßkamp, in: ders., *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche,* hg. v. Friedmar Apel u.a., 1. Abt., Bd. 9, Frankfurt am Main 1992.

GOEZE, Johann Melchior, *Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofrats Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion, und auf den einigen Lehrgrund derselben, die heilige Schrift,* in: Lessing, *Werke,* Bd. 8., hg. v. Herbert G. Göpfert, Darmstadt 1970, 102-116.

GÖRRES, Joseph, *Aphorismen über die Organonomie* (1803), in: ders., *Gesammelte Schriften,* hg. im Auftrage der Görres-Gesellschaft v. Wilhelm Schellberg, Bd. 2, 1, Köln 1932, 165-333.

—, *Glauben und Wissen,* in: ders., *Gesammelte Schriften,* hg. von Wilhelm Schellberg in Verb. mit Max Braubach, Bd. 3: *Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I* (1803-1808), Köln 1926, 1-70.

HALLER, Albrecht von, *Versuch Schweizerischer Gedichte,* 6., rechtm., veränderte u. verm. Aufl., Göttingen 1751.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien, [Discurs] *Discurs über den Geist des Menschen,* aus d. Franz. des Herrn Helvetius. Mit e. Vorrede Herrn Johann Christoph Gottscheds, Leipzig 1760, Nachdr. in: ders., *Philosophische Schriften,* hg. v. Werner Krauss, Bd. 1, Berlin 1973.

—, [Vom Menschen] *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung (De L'Homme, De Ses Facultés Intellectuelles, Et De Son Éducation, 2* Bde., London 1773), hg. u. übers, v. Günther Mensching, Frankfurt am Main 1972.

HOLBACH, Paul Thiry D' (Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach). [Das entschleierte Christentum] *Le Christianisme devoile* (1767, dt. *Das entschleierte Christentum),* in: ders., *Premieres Œuvres,* Paris 1971 (dt. in: Paul Thiry d'Holbach, *Religionskritische Schriften,* hg. v. Manfred Naumann, übers. v. Rosemarie Heise u. Fritz-Georg Voigt, Schwerte a. d. Ruhr 1970).

—, *Systeme Social, Ou Principes naturels de la Morale et de la Politique,* London 1773; dt. [Sociales System] *Sociales System oder Natürliche*

Principien der Moral und der Politik, Mit einer Untersuchung über den Einfluß der Regierung auf die Sitten, übers. v. Johann Ummriger, Leipzig 1898.

—, [System der Natur] *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt,* übers, v. Fritz-Georg Voigt, Frankfurt am Main 1978.

HÖLDERLIN, Friedrich, [Hyperion] *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland,* in: ders., *Sämtliche Werke,* hg. v. Friedrich Beissner, Bd. 3, Stuttgart 1957, Nachdr. Stuttgart 1990.

HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., in: *Gesammelte Schriften,* hg. v. Elisabeth Ströker, Bd. 2-4, Hamburg 1992.

JACOBI, Friedrich Heinrich, [Über die Lehre des Spinoza] *Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza, in: ders., Werke, hg. v. Friedrich Roth,* Friedrich Koppen, Abt. 2, Bd. 4, Leipzig 1819, Nachdr. Darmstadt 1968.

—, [David Hume] *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, in: ders., Werke, hg. v. Friedrich Roth u. Friedrich Koppen, Bd. 2, Leipzig 1815, Nachdr. Darmstadt 1968.*

—, *Jacobi an Fichte,* in: ders., *Werke,* hg. v. Friedrich Roth u. Friedrich Koppen, Bd. 3, 1. Abt., Leipzig 1816, 1-57, Nachdr. Darmstadt 1968.

—, [Woldemar] *Woldemar. Erster und Zweiter Teil,* in: ders., *Werke,* hg. v. Friedrich Roth u. Friedrich Koppen, Bd. 5, Leipzig 1820, Nachdr. Darmstadt 1968.

—, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn,* hg. v. Heinrich Scholz, Berlin 1916.

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe (Berlin: de Gruyter, 1902-).

—, *Die Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 6, Berlin 1914, 203-493.

—, [Die Religion] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 6, Berlin 1914, 1-202.

—, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd.4, Berlin 1911, 385-463.

—, [KpV] *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 5, Berlin 1913, 1-163.

—, [KrV] *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Jens Timmerman, Hamburg 1998.

—, [KU] *Kritik der Urtheilskraft*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 5, Berlin 1913, 165-485.

—, [MAN] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 4, Berlin 1911, 465-565.

—, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Bd. 8, Berlin 1923, 340-386.

KIELMEYER, Carl Friedrich, *Ueber die Verhältniße der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältniße: Rede*, Stuttgart 1793 (Faksimile der Ausg. 1793 mit einer Einleitung von Kai Torsten Kanz, Marburg an der Lahn 1993).

KILIAN, Conrad Joseph, *Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin, Zum Behuf seiner Vorlesungen und zum Gebrauch für praktizirende Aerzte von C. I. Kilian*, Jena 1802.

Kritisches Journal der Philosophie, hg. v. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling u. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Tübingen 1802/3, Nachdr. Hildesheim u. a. 1981.

KRUG, Wilhelm Traugott, *Briefe über den neuesten Idealism, Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, Leipzig 1801, Nachdr. Brüssel 1968.

KUES, Nikolaus von, [Unwissenheit] *Die belehrte Unwissenheit* (*De docta ignorantia*), übers. u. mit einem Vorw. u. Anm. hg. v. Paul Wilpert, 2. Aufl., Hamburg 1970.

—, *Vom Nichtanderen (De non aliud),* übers. u. mit Einf. u. Anm. hg. v. Paul Wilpert, 3. Aufl., Hamburg 1987.

LAMBERT, Johann Heinrich, *Neues Organon, Oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein,* 2 Bde., Leipzig 1764, Nachdr. unter Mitarb. v. Peter Heyl, hg., bearb. u. mit einem Anhang versehen v. Günter Schenk, Berlin 1990.

LAVATER, Johann Caspar, [Physiognomische Fragmente] *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und der Menschenliebe, 1.-4. Versuch*, Leipzig 1775-1778, Nachdr. 1997.

—, [Physiognomik] *Von der Physiognomik und hundert physiognomischen Regeln (1792),* hg. v. Karl Riha u. Carsten Zelle, Frankfurt am Main/ Leipzig 1991.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, [Neues System] *Neues System' der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt. Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, in: ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, übers. u. hg. v. Hans Heinz Holz (Philosophische Schriften, Bd. 1), 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2000.

LESSING, Gotthold Ephraim, [Axiomata] *Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt, Wider den Herrn Pastor Goeze, Hamburg/ Braunschweig 1778, Nachdr.* in: ders., *Werke*, Bd. 8, hg. v. Herbert G. Göpfert, Darmstadt 1970, 128-159.

—, *Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Werke*, Bd. 8, hg. v. Herbert G. Göpfert *et a*l., Darmstadt 1970, 9-10.

—, (Hg.), *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten [Hermann Samuel Reimarus], Ein Anhang zu dem Fragment vom Zweck Jesu*

und seiner Jünger, Berlin 1784, Nachdr. in: ders., *Werke*, hg. v. Herbert G. Göpfert et al., Bd. 7, Darmstadt 1970, 492-604.

—, *Erziehung des Menschengeschlechtes*, in: ders. *Werke,* hg. v. Herbert G. Göpfert *et al.*, Bd. 8, Darmstadt 1970, 489-510.

LOCKE, John, [Versuch] *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. v. Carl Winckler, erw. um eine Bibliographie v. Reinhard Brandt, 2 Bde., 4. Aufl., Hamburg 1981.

—, *Zweite Abhandlung über die Regierung*. Hg., Überarbeitung des Textes und Kommentar v. Ludwig Siep. Frankfurt/M. 2007

MANDEVILLE, Bernhard, *Die Bienenfabel oder Private Laster als gesellschaftliche Vorteile*, übers. v. Helmut Findeisen, mit einem Nachwortessay u. Anm. hg. v. Günter Walch, München 1988.

MARX, Karl, [Kapital] *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, hg. v. Institut f. Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 23, Berlin 1975.

—, [Nationalökonomie] *Zur Kritik der Nationalökonomie, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, in: Karl Marx, *Frühe Schriften,* Bd. 1, hg. v. Hans-Joachim Lieber u. Peter Furth, Darmstadt 1962, 506-665.

MENDELSSOHN, Moses, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn,* ed. Heinrich Scholz (Berlin: Reuther und Reichard, 1916).

LA METTRIE, Julian Offray de, *Der Mensch als Maschine* (*L'homme machine*), übers. u. mit einem Essay v. Bernd A. Laska, 2. Aufl., Nürnberg 1988.

—, [Wollust] *Die Kunst Wollust zu empfinden,* übers. v. Bernd A. Laska u. Mitwirkung v. Gertraud Busse, hg. u. eingel. v. Bernd A. Laska, Nürnberg 1987.

—, [Über das Glück] *Über das Glück oder das höchste Gut («Anti-Seneca»)* übers. v. Bernd A. Laska u. Mitwirkung v. Gertraud Busse, hg. u. eingel. v. Bernd A. Laska, Nürnberg 1985.

NICOLAI, Friedrich, *Über meine gelehrte Bildung, über meine Kenntnis der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, I. B. Erhard und Fichte: e. Beylage zu d. 9 Gesprächen zwischen Christian Wolf u. e. Kantianer,* Bruxelles: Culture et Civilisation, 1968, Nachdr. d. Ausg. Berlin 1799.

NOVALIS, *Heinrich von Ofterdingen,* hg. v. Jochen Hörisch, Frankfurt am Main 1981.

—, *Lehrlinge zu Sais*, in: *Novalis: Schriften*, 2 Bd., hg. v.. Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, Berlin 1815, Bd. 2.

PAUL, Jean, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana,* in: *Werke,* Bd. 3, hg. v. Uwe Schweikert, Darmstadt 1974.

PLATON, *Philebos,* übers. u. komm. v. Dorothea Frede, in: ders., *Werke, Übersetzung und Kommentar,* Bd. 3, 2, Göttingen 1997.

—, *Politeia. Der Staat,* übers, v. Friedrich Schleiermacher, in: ders. *Werke,* grch.-dt., hg. v. Gunther Eigler, Bd. 4, Darmstadt 1972.

REINHOLD, Karl Leonhard, [Beyträge] *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts,* 6 Hefte Hamburg 1801-1803.

—, (Hg.), [Briefwechsel] C. *G. Bardilis und C. L. Reinholds Briefwechsel ueber das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation,* München 1804.

—, [Geist] «Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie», in: *Neuer Teutscher Merkur,* hg. v. Christoph Martin Wieland, Weimar, Jg. 1801, Stück 3, 167-193.

—, [Versuch] *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens,* Prag/Jena 1789, Hg. und Nachdr. v. Ernst-Otto Onnasch, Hamburg 2010.

ROBINET, Jean-Baptiste René, *Von der Natur,* Frankfurt am Main u.a. 1764 (frz. *De la nature,* Amsterdam 1761).

RÖSCHLAUB, Johann Andreas, *Untersuchungen über Pathogenie, Oder Einleitung in die medizinische Theorie,* 3 Bde., Frankfurt am Main 1798-1800.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Diskurs über die Ungleichheit* (*Discours sur l'inégalité*), übers. u. hg. v. Heinrich Meier, 2. Aufl., Paderborn u.a. 1990.

—, [Emil] *Emil oder Über die Erziehung,* übers. v. Ludwig Schmidts, 12. Aufl., Paderborn 1995.

—, [Gesellschaftsvertrag] *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (1762), in Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übers, u. hg. v. Hans Brockard, 2. Aufl., Stuttgart 1986.

—, *Julie oder Die neue Héloise,* übers. v. Johann Gottfried Gellius, Anm. u. Nachw. v. Reinhold Wolff, 2. Aufl., München 1988.

SARTRE, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie,* übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, hg. v. Traugott König *(Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften,* Bd.3), Reinbek 1991.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, [Abhandlungen] *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus in der Wissenschaftslehre* (1796/97), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 1, 343 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 1, Darmstadt 1968, 223-332.

—, [Allgemeine Deduktion] *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik* (1800), in: *Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung,* hg. v. Manfred Schröter, Bd. 2, München 1927, 635-712.

—, [Anhang] «Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen», in: *Zeitschrift für speculative Phy-*

sik, Bd. 2, H. 1, hg. v. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Jena/ Leipzig 1801, 109-146.

—, [Bruno] *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch* (1802), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 4, 213 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 3, Darmstadt 1968, 109-228.

—, [Darstellung] *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 4, Stuttgart 1856-61, 105 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 3, Darmstadt 1968, 1-108.

—, [Dogmatismus] *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), *Nachdruck in Historisch-kritischer Ausgabe,* hg. v. Hans Michael Baumgartner, Reihe 1, Bd. 3, Stuttgart 1982, 1-112.

—, [Erster Entwurf] *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Für Vorlesungen* (1799), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 3, Stuttgart 1856-61, 1 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 2, Darmstadt 1968, 1-268.

—, [Fernere Darstellungen] *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 4, Stuttgart 1856-61, 333-510, Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 3, Darmstadt 1967, 229-406.

—, [Ideen] *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797, 1803), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 2, Stuttgart 1856-61, 11 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 1, Darmstadt 1968, 333-397.

—, [Kritisches Journal] *Kritisches Journal der Philosophie, hg. v. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Tübingen 1802/3, Nachdr. Hildesheim 1981.*

—, [Naturphilosophie] *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Pobleme aufzulösen,* in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 4, Stuttgart 1856-61, 79 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 2, Darmstadt 1968, 635-659.

—, [System] *System des transcendentalen Idealismus,* in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 3, Stuttgart 1856-61, 327 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 2, Darmstadt 1968, 327-634.

—, [Ueber das Verhältniß] *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling,

Abt. 1, Bd. 5, Stuttgart 1856-61, 106 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 3, Darmstadt 1968, 422-440.
—, [Vom Ich] *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Werke,* hg. v. Hartmut Buchner u. Jörg Jantzen, Reihe 1, Bd. 2, Stuttgart 1980, 67-175.
—, [Von der Weltseele] *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus,* in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämmtliche Werke,* hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 2, Stuttgart 1856-61, 345 ff., Nachdr. in: ders., *Ausgewählte Werke,* Bd. 2, Darmstadt 1968.
— (Hg.), *Zeitschrift für speculative Physik* (1800-01), Jena/Leipzig, Nachdr. in einem Band, Hildesheim u. a. 1969.
SCHILLER, Friedrich, *Die Räuber* (1782), 2. Aufl., hg. v. Herbert Stubenrauch, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe,* hg. v. Julius Petersen u. Hermann Schneider, Bd. 3, Weimar 1953.
—, *Über Anmuth und Würde* (1793), in: *Schillers Werke, Nationalausgabe* hg. v. Julius Petersen u. Hermann Schneider, Bd. 20, Weimar 1962.
SCHLEGEL, Friedrich, *Lucinde: ein Roman* (1799), hg. v. Karl Konrad Polheim, Stuttgart 1994.
SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. Hans-Joachim Rothert, Hamburg 1958, Nachdr. 1970.
SCHULZE, Gottlob Ernst, [Aenesidemus] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik,* hg. v. Manfred Frank, Hamburg 1996.
—, [Kritik] *Kritik der theoretischen Philosophie, 2* Bde., Hamburg 1801, Nachdr. Brüssel 1973.
SMITH, Adam, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen,* übers. v. Horst Claus Recktenwald, München 1974.
SEXTUS EMPIRICUS, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis,* übers. u. eingel. v. Malte Hossenfelder, Frankfurt am Main 1985.
SOPHOKLES, *Antigone,* in: ders., *Dramen,* grch.-dt., übers. u. hg. v. Wilhelm Willige, Überarb. v. Karl Bayer, mit Anm. u. einem Nachw. v. Bernhard Zimmermann, 2. Aufl., Darmstadt 1985.
—, *König Ödipus,* in: ders., *Dramen,* grch.-dt., übers. u. hg. v. Wilhelm Willige, Überarb. v. Karl Bayer, mit Anm. u. einem Nachw. v. Bernhard Zimmermann, a. a. O.
SPINOZA, Benedictus de, *Briefwechsel,* übers. u. mit Anm. versehen v. Carl Gebhardt, eingel. v. Manfred Walther, 2. Aufl., Hamburg 1977.
—, [Die Ethik] *Die Ethik, Nach geometrischer Methode dargestellt,* übers. u. m. Anm. vers. v. Otto Baensch, eingel. v. Rudolf Schottlaender, 4. Aufl., Hamburg 1989.

—, [Opera] *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia,* hg. v. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Jena 1802/03.

STEFFENS, Heinrich, *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde,* Freiberg 1801.

TREVIRANUS, Gottfried Reinhold, *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte,* Göttingen 1803.

VOLTAIRE (Francois Marie Arouet), [Amabeds Briefe] *Les lettres d'Amabed,* in: *L'évangile du jour,* Bd. 6, London [Amsterdam] 1769, dt. *Amabeds Briefe,* in: ders., *Sämtliche Romane und Erzählungen,* übers, v. Ilse Lehmann, m. e. Einl. v. Victor Klemperer, Bremen 1962, 582-638.

—, [Candide] *Candide, Ou l'optimisme,* Genf 1759, dt. *Candide oder der Optimismus,* in: *Sämtliche Romane und Erzählungen,* übers. v. Ilse Lehmann, m. e. Einl. v. Victor Klemperer, Bremen 1962, 148-268.

WIELAND, Christoph Martin, *Die Abderiten, Eine sehr wahrscheinliche Geschichte,* Weimar 1774, Nachdr. in: ders., *Sämmtliche Werke,* Bd. 6, Hamburg 1984.

WOLFF, Christian, *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen, mit einer Einleitung u. e. kritischen Apparat v. Charles A. Corr,* in: ders., *Gesammelte Werke,* hg. v. J. Ecole, Abt. 1, Bd. 3, Hildesheim u. a. 1983.

Jakob Zwillings Nachlaß, eine Rekonstruktion, mit Beiträgen zur Geschichte des spekulativen Denkens, hg. u. erl. v. Dieter Henrich u. a., Bonn 1986 (HST, Beih. 28).

3. **Interpretaciones de la *Fenomenología del Espíritu***

Incluye textos sobre el entorno histórico de la obra, aparecidos desde la edición alemana de este libro publicado en el 2000, y otros textos utilizados.

ANDOLFI, Ferrucio, «Die Gestalten des Individualismus in der "Phänomenologie des Geistes"», in: *XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß Wroclaw 1990. Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte,* T. 1, hg. v. Heinz Kimmerle u. Wolfgang Lefevre *(Hegel-Jahrbuch* 1991), Fernwald (Annerod) 1991, 211-225.

APPEL, Kurt u. AUINGER, Thomas (Hg.), *Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1. Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft (Religion – Kultur – Recht, 11)*, Frankfurt a.M., Bern, New York: Lang 2009.

ARNDT, Andreas, BAL, Karol u. OTTMANN, Henning (Hg.), *Hegel-Jahrbuch (2001). Phänomenologie des Geistes. Erster Teil,* Berlin: Akademie-Verlag 2002.

— u. BAL, Karol, OTTMANN, Henning (Hg.), *Hegel-Jahrbuch (2002). Phänomenologie des Geistes. Zweiter Teil*, Berlin: Akademie-Verlag 2003.

— u. Ernst MÜLLER (Hg.), *Hegels* Phänomenologie des Geistes *heute.* (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Sonderband, 8), Berlin: Akademie-Verlag 2004.

ASCHENBERG, Reinhold, «Der Wahrheitsbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Klaus Hartmann, Berlin / New York 1976, 211-308.

ASMUTH, Christoph, «Negativität. Hegels Lösung der Systemfrage in der Vorrede der Phänomenologie des Geistes.», in: *Synth. philos.* 22 (2007), n. 43, 19-32.

AUINGER, Thomas u. Grimmlinger, Friedrich, *Wissen und Bildung. Zur Aktualität von Hegels Phänomenologie des Geistes anlässlich ihres 200 jährigen Jubiläums*, Frankfurt a.M., Bern, New York: Lang 2007.

BAPTIST, Gabriella, «Das absolute Wissen, Zeit, Geschichte, Wissenschaft» in: *G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes,* hg. v. Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler, (*Klassiker auslegen,* 16) München [2]2006, 243-259.

BATAILLE, George, «Hegel, la mort et le sacrifice», in: *Deucalion* 5 (1955), 21-43.

BAUM, Manfred, [Die Entstehung] *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik,* Bonn [2]1989.

—, [Zur Methode] «Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel», in: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling. Hegel-Tage Zwettl 1977,* hg. v. Dieter Henrich u. Klaus Düsing, (HST, Beih. 20), Bonn 1980, 119-138.

— u. MEIST, Kurt Rainer, «Durch Philosophie leben. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», in: HST 12 (1977).

BEAUFORT, Jan, *Die drei Schlüsse. Untersuchungen zur Stellung der "Phänomenologie" in Hegels System der Wissenschaft,* Würzburg: Königshausen & Neumann 1983.

BECKER, Werner, [Hegels Begriff] *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik,* Stuttgart u. a. 1969.

—, [Hegels Dialektik] «Hegels Dialektik von "Herr" und "Knecht"», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses Hegel 1770-1970. Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie,* hg. v. Hans-Georg Gadamer, Bonn 1974, 429-439.

—, [Hegels Phänomenologie] *Hegels "Phänomenologie des Geistes". Eine Interpretation,* Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1971.

—, [Dialektik] *Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von «Herrschaft und Knechtschaft» bei Hegel und Marx,* Stuttgart u. a. 1970.

BEHLER, Ernst, «Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas», in: HST 7 (1972), 169-216.
BENSCH, Hans-Georg, *Perspektiven des Bewusstseins. Hegels Anfang der* Phänomenologie des Geistes (*Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 5), Würzburg: Königshausen und Neumann 2005.
BERGER, Maxi: *Arbeit, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung bei Hegel. Zum Wechselverhältnis von Theorie und Praxis*, Berlin: Akademieverlag 2012.
BEUTHAN, Ralf (Hg.), *Geschichtlichkeit der Vernunft beim Jenaer Hegel*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2006.
BIERI, Peter (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis, 4. Aufl.*, Weinheim/Basel 2007.
BITSCH, Brigitte, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei Hegel. Interpretationen zur "Wissenschaft der Logik", "Phänomenologie" und "Rechtsphilosophie",* Bonn 1977.
BLOCH, Ernst, [Faustmotiv] «Das Faustmotiv der "Phänomenologie des Geistes"», in: HST 1 (1961), 155-171.
—, «Phänomenologie des Geistes», in: ders., *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Erweiterte Ausgabe (*Werkausgabe,* Bd. 8), Frankfurt am Main 1985, 59-108.
BLUMENBERG, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt,* Frankfurt am Main 1981.
BODAMER, Theodor, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache,* Hamburg 1969.
BOEDER, Heribert, «Das natürliche Bewußtsein», in: HST 12 (1977), 157-178.
BOEY, Conrad, [L'aliénation] *L'aliénation dans "La Phénoménologie de l'Esprit" de G.W.F. Hegel,* Paris/Brügge 1970.
—, [L'esprit] *L'esprit devenu étranger à soi-même: Une monographie consacrée à la figur du même nom dans "La Phénoménologie de l'esprit" de G.W.F. Hegel,* Paris 1968.
BONSIEPEN, Wolfgang, [Altpersische Lichtreligion] «Altpersische Lichtreligion und neupersische Poesie», in: *Hegel in Berlin,* Ausstellungskatalog, hg. v. Otto Pöggeler, Berlin 1981, 196-204.
—, [Auseinandersetzung] «Zu Hegels Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie in der "Phänomenologie des Geistes"», in: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte,* hg. v. Ludwig Hasler, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 167-172.
—, [Bedeutung] «Bedeutung und Grenzen der hermeneutischen Hegel-Interpretation. Bemerkungen zu Kaehler/Marx, Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes», in: HST 28 (1993), 143-163.
—, [Der Begriff] *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels,* Bonn 1977.
—, «Phänomenologie des Geistes», in: *Hegel. Einführung in seine Philosophie,* hg. v. Otto Pöggeler, Freiburg/München, 59-74.

—, [Zeitgenössische Rezensionen] «Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», in: HST 14 (1979), 9-38.

BOURGEOIS, Bernard, *Hegel, Phénoménologie de l'esprit*, (*Rev. d. Méta. et Morale*, (2007), n. 3), Paris: Presses Universitaires de France 2007.

BOWMAN, Brady, *Sinnliche Gewissheit: Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus* (*Hegel-Forschungen*), Berlin: Akademie-Verlag 2003.

BRANDOM, Robert B., *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discoursive Commitment,* Cambridge, Mass., 1994.

—, «Pragmatische Themen in Hegels Idealismus», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47 (1999), 355-381.

—, «Holism and idealism in Hegel's Phenomenology», in: HST 36 (2001), 61-95.

—, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambrige 2002.

—, *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge 2009.

BRAUER, Oscar Daniel, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte,* Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la Philosophie,* Bd. 2, 3, 3. Aufl., Paris 1948.

BROCKMEIER, Jens, «Am philosophischen Rand der Sprache. Die Natur der sinnlichen Gewißheit in Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Hegel-Jahrbuch* 1990, 157-170.

BRUMLIK, Micha u. BRUNKHORST, Hauke (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit,* Frankfurt am Main 1993.

BUBNER, Rüdiger, «Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie» (zuerst 1969), in: ders., *Dialektik und Wissenschaft,* Frankfurt am Main 1973, 9-43.

—, *Innovationen des Idealismus,* Göttingen 1995.

—, «Die "Kunstreligion" als politisches Projekt der Moderne.», in: *Hegel-Jahrbuch* (2003), 305-315.

BUCK-MORSS, Susan, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2011.

BURBRIDGE, John W, «›Unhappy Consciousness" in Hegel, An Analysis of Medieval Catholicism?», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays,* hg. v. Jon Bartley Stewart, Albany 1998, 192-209.

BUSSE, Martin, *Hegels "Phänomenologie des Geistes" und der Staat. Ein Beitrag zur Auslegung der Phänomenologie und der Rechtsphilosophie und zur Geschichte des Hegelschen Systems* (Diss.), Berlin 1931.

CARTWRIGHT, Nancy, *How the Laws of Physics lie,* Oxford 1983.

CASTAÑEDA, Hector-Neri, «Indikatoren und Quasi-Indikatoren», in: *Sprache und Erfahrung,* hg., eingel. u. übers. v. Helmut Pape, Frankfurt am Main, 160-210.

CATTIN, Emmanuel, *Vers la simplicité. Phénoménologie hégélienne* (*Bibliothèque d'histoire de la philosophie*) (*Moments philosophiques*), Paris: J. Vrin 2010.

CHARTIER, Roger, «The World Turned Upside Down», in: ders., *Cultural History,* übers. v. Lydia G. Cochrane, Ithaca 1988.

CHIEREGHIN, Franco, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana,* Florenz 1961.

—, «La funzione dell'inconscio ne *Lo spirito vero* della *Fenomenologia dello spirito* e le dinamiche dell'inconscio nel *Simbolismo inconscio* delle *Lezioni sull'estetica* di Hegel», in: *Verifiche* 35 (2006), n. 3-4, 133-198.

CIAVATTA, David, «On burying the dead. Funerary rites and the dialectic of freedom and nature in Hegel's *Phenomenology of spirit*», in: *Int. philos. Quart.* 47 (2007), n. 3, 279-296.

CLAESGES, Ulrich, *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels "Phänomenologie des Geistes",* Bonn 1981.

CLARK, Malcom, *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel,* The Hague 1971.

COLLINS, Ardis B., «The task and method of Hegel's *Phenomenology*», in: *Bull. Hegel Soc. G.B.* 47-48 (2003), 73-88.

CORETH, Emerich, «Das absolute Wissen bei Hegel», in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 105 (1983), 389-405.

COSTELLOE, Timothy M., «Science, consciousness and the "we" in Hegel's *Phenomenology of spirit*», in: *Int. Stud. Philos.* 32 (2000), n. 2, 15-27.

COVER, Alessandra, *Essere e negatività. Heidegger e la Fenomenologia dello spirito di Hegel* (*Pubblicazioni di Verifiche*, 27), Trento: Verifiche 2000.

CRAMER, Konrad, «Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes"» (zuerst 1976), in: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main 1978, 360-393.

DAHLSTROM, Daniel O., «Die schöne Seele bei Schiller und Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch* 1991, 147-156.

DANTEC, Michel Le, «La Conscience Malheureuse dans la société civile», in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihrer Logik,* hg. v. Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1982, 139-150.

DASKALAKI, Maria, *Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz. Zur Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels* Phänomenologie des Geistes (*Hegel Forschungen* Sonderband), Berlin: Akademie-Verlag 2012.

DAVIDSON, Donald, «Geistige Ereignisse» (zuerst 1970), in: ders., *Handlung und Ereignis,* übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1985, 291-317.

—, «On the very Idea of a Conceptual Scheme», (zuerst 1974), in: ders., *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford 1984, 183-198 (dt.

«Was ist eigentlich ein Begriffsschema?», in: *Wahrheit und Interpretation,* Frankfurt am Main 1986, 261-282).
DE BOER, Karin, «The eternal irony of the community. Aristophanian echoes in Hegel's *Phenomenology of spirit*», in: *Inquiry* 52 (2009), n. 4, 311-334.
DE LA MAZA, Luis Mariano, *Lógica, metafísica, fenomenología. La Fenomenología del Espiritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa* (*Investigaciones*), Santiago (Chile): Universidad Católica de Chile 2004.
DE NYS, Martin J., [Mediation and Negativity] «Mediation and Negativity in Hegel's Phenomenology of Christian Conscience», in: *Journal of Religion 66* (1986), 46-67.
—, [Sense Certainty] «Sense Certainty and Universality, Hegel's Entrance into the "Phenomenology"», in: *International Philosophical Quarterly* 18 (1978), 445-465.
DENKER, Alfred u. VATER, Michael (Hg.), *Hegel's* Phenomenology of spirit. *New critical essays,* Amherst (N.Y.): Humanity Books 22003.
DENNETT, Daniel Clement, «Intentionale Systeme», in: *Analytische Philosophie des Geistes,* hg. v. Peter Bieri, 2. Aufl., Bodenheim 1993, 162-183.
Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, 5 Bde., hg. v. Konrad Ziegler u. Walther Sontheimer, München 1979.
DERRIDA, Jacques, *Glas,* Paris 1974.
Deutsches Wörterbuch, bearb. v. Jacob u. Wilhelm Grimm (u.a.), Bd. 1-16, Leipzig 1854-1954.
DICKEY, Laurence, *Hegel. Religion, Economics and Politics of the Spirit, 1770-1807,* Cambridge 1987.
DOMENICO, Nicola de, «Die "Verkehrte Welt". Ein erneuter Versuch, eine reflexive Paradoxie der "Phänomenologie des Geistes" Hegels zu interpretieren», in: *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft,* hg. v. Domenico Losurdo u. Hans Jörg Sandkühler, Köln 1988.
DOOREN, Willem van, [Der Begriff] «Der Begriff der Bildung in der "Phänomenologie des Geistes"», in: *Referate des IX. Internationalen Hegel-Kongresses Antwerpen 1972* (T. 2), hg. v. Wilhelm Raimund Beyer *(Hegel-Jahrbuch* 1973), Köln 1974, 162-169.
—, [Die Aufgabe] «Die Aufgabe der Hegelforschung in Bezug auf die "Phänomenologie des Geistes"», in: HST 4 (1967), 235-243.
—, [Die Bedeutung] «Die Bedeutung der Religion in der "Phänomenologie des Geistes"», in: *Hegel-Tage Urbino 1965. Vorträge,* hg. v. Hans-Georg Gadamer, Bonn 1969, 93-101.
DOVE, Kenley R., [Die Epoche] «Die Epoche der "Phänomenologie des Geistes"», in: HST 11 (1974), 605-621.
—, «[Method] Hegel's Phenomenological Method», in: *The Review of Metaphysics* 23 (1970), 615-641.

DRILO, Kazimir, «Integration des Absoluten in das Leben des Volkes. Hegels Bestimmung der Kunstreligion in der Phänomenologie des Geistes», in: *Synth. philos.* 22 (2007), n. 43, 127-140.

DUDECK, Caroline V, *Hegel's "Phenomenology of Mind". Analysis and Commentary,* Washington 1981.

DÜSING, Klaus, [Ästhetischer Platonismus] «Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel», in: *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte,* hg. v. Christoph Jamme u. Otto Pöggeler, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 101-117.

—, [Der Begriff] «Der Begriff der Vernunft in Hegels "Phänomenologie"», in: *Vernunftbegriffe in der Moderne,* hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1994, 245-260.

—, [Die Bedeutung] «Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit», in: HST 8 (1973), 119-130.

—, [Die Entstehung] «Die Entstehung des spekulativen Idealismus», in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1994, 144-163.*

—, [Hegels Phänomenologie] «Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins», in: HST 28 (1993), 103-126.

—, [Das Problem] *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Problem des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn 1976.

—, [Hegel und die Geschichte] *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983.

—, [Spekulation] «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», in: HST 5 (1969), 95-128.

—, [Über das Verhältnis] «Über das Verhältnis Hegels zu Fichte», in: Philosophische Rundschau 20 (1973), 50-63.

— (Hg.), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802), Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften v. Ignaz Paul Vitalis Troxler*, Köln 1988.

—, u. HENRICH, Dieter (Hg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling. Hegel-Tage Zwettl 1977,* Bonn 1980.

DUQUETTE, David, «The Political Significance of Hegel's Concept of Recognition in the "Phenomenology"», in: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 29 (Spring/Summer 1994), 38-54.

EMUNDTS, Dina, *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2012.

— u. HORSTMANN, Rolf Peter, *G.W.F. Hegel, Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam 2002.

ENSKAT, Rainer, *Die Hegelsche Theorie des praktischen Bewußtseins*, Frankfurt am Main 1986.

FALKE, Gustav-Hans H., [Begriffene Geschichte] *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels "Phänomenologie des Geistes". Interpretation und Kommentar*, Berlin 1996.

—, [Hegel und Jacobi] «Hegel und Jacobi, Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes», in: HST 22 (1987), 129-142.

FEHÉR, István M., «Einleitung in die Philosophie als philosophisches Problem. Hermeneutische Interpretation eines Absatzes aus der "Vorrede" von Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler*, hg. v. Hans-Jürgen Gawoll u. Christoph Jamme, München 1994, 197-210.

FERRINI, Cinzia, «Unity of thought and empirical knowledge. Anti-Kantian view in Hegel's *Phenomenology*», in: *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, Hrsg. v. D. Fonfara. München: Verlag Karl Alber 2008, 327-345.

FESSARD, Gaston, «Deux interprètes de la "Phénoménologie" de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève», in: *Études* 255 (1947), 368-373.

FETSCHER, Iring, [Hegels Lehre] *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§387-482 der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften"*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

—, [Randglossen] «Randglossen zu "Herrschaft und Knechtschaft" in Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, hg. v. Helmut Fahrenbach, Pfullingen 1973, 137-144.

—, «Vorwort», in: Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur «hänomenologie des Geistes»*, übers, v. Iring Fetscher u. Gerhard Lehmbruch, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1975.

FINDLAY, John Niemeyer, [Analysis] «Analysis of the text», in: Ders., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford 1977, 479-592.

—, [Hegel] *Hegel. A Re-examination*, London 1958.

FINK, Eugen, «Die verkehrte Welt», in: *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*, hg. v. Werner Beierwaltes u. Wiebke Schräder, Amsterdam 1972, 41-52.

—, [Hegel] *Hegel. Phänomenologische Interpretation der "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Jan Holl, Frankfurt am Main 1977.

FINK-EITEL, Hinrich, «Hegels phänomenologische Erkenntnistheorie als Begründung dialektischer Logik», in: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), 242-258.

FISCHER, Kuno, *Hegels Leben, Werke und Lehre. Erster Teil*, Heidelberg 1911, Nachdr. Nendeln/Liechtenstein 1973.

FLAY, Joseph C., [Inverted World] «Hegel's Inverted World», in: *G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler, (Klassiker auslegen, 16), a. a. O., 89-105 (zuerst in: Review of Metaphysics 24 (1970), 662-678).

—, [Quest for Certainty] *Hegel's Quest for Certainty*, Albany 1984.

—, [History] «The History of Philosophy and the "Phenomenology of Spirit"», in: *Hegel and the History of Philosophy. Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*, The Hague 1974, 47-61.

—, [Time] «Time in Hegel's "Phenomenology of Spirit"», in: *International Philosophical Quarterly* 31 (1991), 259-273.

FLEISCHHACKER, Louk, *Hegel. Zelfbewustzijn, begeerte en de ander. Het hoofdstuk over zelfbewustzijn als begeerte in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vertaling, commentaar en essay: *Liefde, begeerte en zelfbewustzijn* door Louk Fleischhacker (*Marginalia-reeks*, 8), Budel, Damon 2004.

FODOR, Jerry A., *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, Mass., 1983.

—, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge 1990.

FOLKERS, Horst, *Hegels erste philosophische Positionsbestimmung. Die Stellung der Differenzschrift in der Ausbildung der Identitätsphilosophie* (Diss.), Heidelberg 1986.

FORSTER, Michael N., Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit, Chicago/London 1993.

—, *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Mass., 1989.

FRANK, Manfred, *"Unendliche Annäherung", Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, 2. Aufl., Frankfurt 1998.

FUJITA, Masakatsu, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bonn 1985 (HST, Beih. 26).

FUKUYAMA, Francis, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, übers. v. Helmut Dierlamm, München 1992.

FULDA, Hans Friedrich, [Das Problem] *Das Problem einer Einleitung in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1975.

—, [Zur Logik] «Zur Logik der "Phänomenologie" von 1807» (zuerst 1966), in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1998, 391-425.

—, *G.W.F. Hegel*, München (Beck'sche Reihe Große Denker) 2003.

— u. Dieter HENRICH (Hg.), *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, a. a. O.

— u. Rolf-Peter HORSTMANN (Hg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart 1996.

GADAMER, Hans Georg, «Die verkehrte Welt», in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1998, 106-130.

—, [Hegels Dialektik] «Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins», in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1998, 217-242.

GARAUDY, Roger, *Gott ist tot. Eine Studie über Hegel*, übers, v. Theodor Lücke, Berlin 1965.

GARELLI, Gianluca, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella Fenomenologie dello spirito di Hegel*, Bologna: Il mulino 2010.

GAUVIN, Joseph, [Entfremdung] «"Entfremdung" et "Entäußerung" dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», in: *Archives de Philosophie* 25 (1962), 555-571.

—, [Für uns] «Le "Für uns" dans la "Phénoménologie de l'Esprit"», in: *Archives de Philosophie* 33 (1970), 829-854.

—, «Plaisir et nécessité» I, II, in: *Archives de Philosophie* 28 (1965), 483-509; 29 (1966), 237-267.

—, [Wortindex] *Wortindex zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn 1977.

GEORGE, Theodore D., *Tragedies of spirit. Tracing finitude in Hegel's «Phenomenology»* (SUNY series in contemporary continental philosophy), Albany (N.Y.): State University of New York Press 2006.

GERAETS, Theodore F. (Hg.), *Hegel: The Absolute Spirit*, Ottawa 1984.

GERHARDT, Volker u.a. (Hg.), *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hamburg: Meiner 2009.

GIRNDT, Helmut, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen "Differenzschrift"*, Bonn 1965.

GLOCKNER, Hermann, *Hegel*, 2 Bde., in: JA 21-22.

—, *Hegel-Lexikon*, 2 Bde., in: JA 23-26.

GLOY, Karen, «Bemerkungen zum Kapitel Herrschaft und Knechtschaft in Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), 187-213.

GÖHLER, Gerhard, «Die wichtigsten Ansätze zur Interpretation der "Phänomenologie"», in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. Mit einem Nachwort von Georg Lukács*, hg. v. Gerhard Göhler, 2. Aufl., Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1973, 591-623.

Görlandt, Ingtraud, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999.

GOSSENS, Wilfried, «Ethical Life and Family in the "Phenomenology of Spirit"», in: *Hegel on Ethical Life, Religion and Philosophy: 1793-1807*, hg. v. André Wylleman, Louvain/Dordrecht 1989, 163-194.

GRAESER, Andreas, [Hegels Erörterungen] «Zu Hegels Erörterungen eines Einwandes gegen die Theorie von der Selbstprüfung des Bewußtseins», in: HST 21 (1986), 182-186.

—, [Hegels Kritik] «Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Wahrnehmung im "Theaitet"», in: *Revue de Philosophie Ancienne* 3 (1985), 39-57.

—, [Hegels Porträt] «Hegels Porträt der sinnlichen Gewißheit», in: *G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Klassiker auslegen, 16), Berlin 2006, 33-51.
—, «Kommentar», in: G.W.F. Hegel, *Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes"*, Stuttgart 1988.
GRAM, Moltke S., «Moral and Literary Ideals in Hegel's Critique of the Moral World View», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, hg. v. Jon Bartley Stewart, Albany 1998, 307-333 (zuerst in: Clio 7 (1978), 375-402).
GREENE, Murray, [Hegel's Notion] «Hegel's Notion of Inversion», in: *International Journal of the Philosophy of Religion* 1 (1970), 161-175.
—, [Unhappy Consciousness] «Hegel's "Unhappy Consciousness" and Nietzsche's "Slave Morality"», in: *Hegel and the Philosophy of Religion. The Wofford Symposium*, hg. v. Darrel E. Christensen, The Hague 1970, 125-155.
GRIMMLINGER, Friedrich, «Zum Begriff des absoluten Wissens in Hegels "Phänomenologie"», in: *Geschichte und System. Festschrift für Erich Heintel zum 60. Geburtstag*, hg. v. Hans-Dieter Klein u. Erhard Oeser, München/Wien 1972, 279-300.
GUIBAL, Francis, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la "Phénoménologie de l'Esprit"*, Paris 1975.
HABERMAS, Jürgen, [Arbeit und Interaktion] «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"» (zuerst 1967), in: ders., T*echnik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main 1968, 9-47.
—, [Erkenntnis und Interesse] *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, 8. Aufl., Frankfurt am Main 1985.
—, [Komplexe Gesellschaften] «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? Rede aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises (der Stadt Stuttgart)», in: Jürgen Habermas u. Dieter Henrich, *Zwei Reden*, Frankfurt am Main 1974, 23-84.
—, «Nachwort», in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt am Main 1968, 343-370.
—, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft,* Berlin 1962.
HAERING, Theodor Lorenz, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und Sprache Hegels*, 2 Bde., Berlin/Leipzig 1929-1938, Nachdr. Aalen 1963.
HAGNER, Joachim, «Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung» in: *G.W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, h*g. v. Dietmar Köhler u Otto Pöggeler, (Klassiker auslegen, 16) hrsg. v. D. Köhler u. O. Pöggeler, 2. Aufl., Berlin: Akademie-Verlag 2006 , 53-88.
HALBIG, Christoph, [Objektives Denken] *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002.

HALBIG, Christoph, Quante, M. u. Siep, Ludwig (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
—, [Hegels Wahrheitsbegriff] «Ist Hegels Wahrheitsbegriff geschichtlich?», in: Barbara Merker, Georg Mohr & Michael Quante (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn: mentis 2004, S. 32-46.
HANSEN, Frank-Peter, [Hegel] *G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar*, Paderborn u.a. 1994.
—, [Hegels Phänomenologie] *Hegels "Phänomenologie des Geistes". "Erster Teil" des "Systems der Wissenschaft". Dargestellt an Hand der "System-Vorrede" von* 1807, Würzburg 1994.
HARRIS, Henry Silton, [Farewell to Hegel] «Hail and Farewell to Hegel. The Phenomenology and the Logic», in: *The Owl of Minerva* 25 (1993/94), 163-171.
—, *Hegel's Ladder, Vol. 1: The Pilgrimage of Reason, Vol.* 2: *The Odyssey of Spirit,* Indianapolis 1997.
—, [Influences] «Les influences platoniciennes sur la théorie de la vie et du désir dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel», in: *Revue de Philosophie Ancienne* 3 (1985), 59-94.
—, [Intellectual Development] «Hegel's Intellectual Development to 1807», in: *The Cambridge Companion to Hegel*, hg. v. Frederick C. Beiser, Cambridge / New York 1993, 25-51.
—, [Night Thoughts] *Hegel's Development,* Bd. 2: Night Thoughts (Jena. 1801-1806), Oxford 1983.
—, [Sunlight] *Hegel's Development*, Bd. 1: *Toward the sunlight (1770-1801)*, Oxford 1972.
HARTKOPF, Werner, *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen*, Königstein/Taunus 1979.
HARTMANN, Klaus, *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Berlin 1976.
HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, Nachdr. Hildesheim 1962, Nachdr. Darmstadt 1974.
HEGEL, Hannelore, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel, Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1971.
HEIDEGGER, Martin, [Hegels Begriff] *Hegels Begriff der Erfahrung* (zuerst 1942/43), in: ders., *Holzwege*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe, Bd. 5), Frankfurt am Main 1977, 115-208.
—, [Hegels Phänomenologie des Geistes] *Hegels "Phänomenologie des Geistes". Freiburger Vorlesung Wintersemester* 1930/31, hg. v. Ingtraud Görland (Gesamtausgabe, Bd. 32), Frankfurt am Main 1980.
—, *Sein und Zeit*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1977.

—, [Seminar] *Seminar in Le Thor* 1968, in: *Seminare,* hg. v. Curd Ochwadt (*Gesamtausgabe*, Bd. 15), Frankfurt am Main 1986, 286-325.

HEIDEGREN, Carl-Göran, «“Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben”. Drei Komponenten in Hegels Begriff der Sittlichkeit», in: *XIX. Internationaler Hegel-Kongreß Nürnberg* 1992. *Recht und Staat (Hegel-Jahrbuch 1993/94),* hg. v. Andreas Arndt, Karol Bal u. Henning Ottmann, Berlin 1995, 363-368.

HEINRICHS, Johannes, *Die Logik der “Phänomenologie des Geistes”*, 2. Aufl., Bonn 1983.

HENRICH, Dieter, [Andersheit] «Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel», in: ders., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, 142-172.

—, [Der Grund] *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken* (1794-1795), Stuttgart 1992.

—, *Hegel im Kontext*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1975.

—, «Hegel und Hölderlin», in: ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 9-40.

—, [Konstellationen] *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1781-1793)*, Stuttgart 1992.

—, [Zufall] «Hegels Theorie über den Zufall» (zuerst 1958/59), in: ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 157-186.

—, «Historische Voraussetzungen», in: ders., *Hegel im Kontext*, a. a. O., 41-72.

—, [Selbstverhältnisse] *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegung zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie,* 2. Aufl., Stuttgart 1993.

—, *Grundlegung aus dem Ich, Untersuchungen zur Vorgeschichte des Deutschen Idealismus*. Tübingen-Jena 1790-1794. 2Bde. Frankfurt am Main 2004.

HILLMANN, Guenter, *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretationen der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel*, Frankfurt am Main 1966.

HIRSCH, Emanuel, «Die Beisetzung der Romantiker in Hegels “Phänomenologie”. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität» (zuerst 1924), in: *Materialien zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, Frankfurt am Main 245-275.

HÖSLE, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Bd. 1: Philosophie der Natur und des Geistes, Hamburg 1987.

HOFFHEIMER, Michael H., «The Idea of Law (Recht) in Hegel’s “Phenomenology of Spirit”», in: *Clio* 21 (1992), 345-367.

HOGREBE, Wolfram (Hg.), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänome-*

nologie des Geistes (1807), Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.

HOLZ, Hans Heinz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Neuwied/Berlin 1968.

HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992.

—, (Hg.), *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (*Theorie und Gesellschaft, 26*), Frankfurt am Main 1995.

—, *Das Recht der Freiheit*. Berlin 2011.

HORSTMANN, Rolf-Peter, [Entwürfe] *Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität in Beziehung auf die Kritik an den Prinzipien der Reflexionsphilosophie*, (Diss.), Heidelberg 1968.

—, [Über die Rolle] «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie» (zuerst 1974), in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hg. v. Manfred Riedel, Bd. 1, Frankfurt am Main 1975, 276-311.

—, [Wahrheit] *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt am Main 1990.

HOULGATE, Stephen, *Freedom, Truth and History. An Introduction to Hegel's Philosophy,* New York 1991.

—, «Hegels Ordnung der Dinge. Die "Phänomenologie des Geistes" als "transzendentalistisches Argument" für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen», In: HST 41, Hamburg 2006, 9-50.

HOY, David, «Hegel's Critique of Kantian Morality», in: *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989), 207-232.

HST – *Hegel-Studien*, hg. v. Friedhelm Nicolin u. Otto Pöggeler, Bonn 1961-1999, hg. v. Walter Jaeschke u. Ludwg Siep, Hamburg 2000-2012.

HYPPOLITE, Jean Gaston, [Genèse] *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 2 Bde., Paris 1946.

IANNELLI, Francesca, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella «Fenomenologia dello spirito» di G.W.F. Hegel*, Roma: Carocci editore 2006.

IKÄHEIMO, Heikki u. LAITINEN, Arto (Hg.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden / Boston: Brill 2011.

ILLETERATI, Luca u. MENEGONI, Francesca (Hg.), *Che cos'è il sapere assoluto? A partire dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel* (*Verifiche*, 37 (2008), n. 1-3), Trento: Verifiche 2008.

INWOOD, Michael, [Dictionary] *A Hegel Dictionary*, Oxford / Cambridge (Mass.) 1992.

—, *Hegel*, London 1983.

JAEGER, Werner, *Paideia*, 3 Bde., Berlin 1944.

JAESCHKE, Walter, [Geschichtlichkeit] «Die Geschichtlichkeit der Geschichte», in: *Hegel-Jahrbuch* 1995, 363-373.

—, [Vernunft] *Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 198-218.

—, [Vorwort] «Vorwort des Herausgebers», in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821, 1824, 1827)*, T. 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion,* hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3), IX-LXXXVI.

—, (Hg.), *Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg 1999.

—, [Platon] «Platon, Hegel und der Mythos. Zu den Hintergründen eines Diktums aus der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes"», in: HST 15 (1980), 151-169.

—, u. Helmut SCHNEIDER (Hg.), «Einleitung», in: *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1984, 19-76.

—, u. Helmut SCHNEIDER (Hg.), [Weg] *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt am Main 1990.

—, «Das absolute Wissen», in: *Hegel-Jahrb.* (2001), 286-295.

—, u. Andreas ARNDT, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, München 2012.

JAMME, Christoph, [Ein ungelehrtes Buch] «*Ein ungelehrtes Buch*». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, 2. Aufl., Bonn 1988.

JAMROS, Daniel R., *The Human Shape of God: Religion in Hegel's Phenomenology of Spirit,* New York 1994.

JANKE, Wolfgang, «Herrschaft und Knechtschaft und der absolute Herr», in: *Philosophische Perspektiven* 4 (1972), 211-231.

JARCZYK, Gwendoline, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel. Texte et commentaire*, Paris 1987.

JAUSS, Hans Robert, «Le Neveu de Rameau: Dialogue et Dialectique», in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 89 (1984), 145-181.

JURIST, Eliot, «Hegel's Concept of Recognition», in: *The Owl of Minerva* 19 (1987), 5-22.

Kaan, Andre, «Le mal et son pardon», in: *Hegel-Tage Royaumont 1964, Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Georg Gadamer, Bonn 1966 (HST, Beih. 3), 187-194.

KAEHLER, Klaus Erich u. MARX, Werner, *Die Vernunft in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt am Main 1992.

KAINZ, Howard P., *Hegel's "Phenomenology"*. Part 1: *Analysis and Commentary*, Alabama 1976; Part 2: *The Evolution of Ethical and Religious Consciousness to the Absolute Standpoint*, Alabama 1983.

KARÁSEK, Jindrich, KUNEŠ, Jan und LANDA, Ivan (Hg.), *Hegels Einleitung in die* Phänomenologie des Geistes, Würzburg: Königshausen und Neumann 2006.

KARZULOVIC, Juan Ormeño u. LEMM, Vanessa (Hg.), *Hegel: Pensador de la actualidad,* Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales 2010.

KASHIMA, Tōru, *Die konkrete Gegenwart. Das Problem der Zeit in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der "Phänomenologie des Geistes"*, (Diss.), Tübingen 1992.

KAUFMANN, Walter, [Hegel] *Hegel. Reinterpretation, Texts, and Commentary*, Garden City, N.Y. 1965.

—, [Hegel's Conception] *«Hegels Conception of Phenomenology», in: Phenomenology and Philosophical Understanding*, hg. v. Edo Pivcevic, Cambridge / New York 1975, 211-230.

KELLY, George Armstrong, «Bemerkungen zu Hegels "Herrschaft und Knechtschaft"» (zuerst 1965), übers. v. Rüdiger Bittner, in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, a.a.O., 189-216.

KERSTING, Wolfgang, *Die Ethik in Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (Diss.), Hannover 1974.

KETTNER, Matthias, [Gewißheit] *Hegels «sinnliche Gewißheit». Diskursanalytischer Kommentar*, Frankfurt am Main / New York 1990.

KILIÇASLAN, Eyüp Ali, «Dialectic or opposition of self-consciousness and life in Hegels *Phenomenology of spirit*», in: *Hegel-Jahrb.* (2006), 108-112.

KIMMERLE, Heinz, [Das Problem] *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, Bonn 1970.

—, [Sein und Selbst] *Sein und Selbst. Untersuchungen zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Bonn 1978.

—, [Zur Entwicklung] «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», in: Hegel-Tage Urbino 1963. Vorträge, hg. v. Hans-Georg Gadamer, Bonn 1969, 33-47.

—, (Hg.), «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», in: HST 4 (1967), 21-99.

—, (Hg.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft und der Internationalen Hegel-Vereinigung, 10.-12. 04. 2003, Erasmus Universität Rotterdam, Berlin: Akademie Verlag 2004.

KLINE, George Louis, «The Dialectic of Action and Passion in Hegel's "Phenomenology of Spirit"», in: *The Review of Metaphysics* 23 (1969/70), 679-689.

KLOTZ, Christian, «Subjektivität und praktische Selbstbegriffe in Hegels *Phänomenologie des Geistes*», in: *Unendlichkeit und Selbstreferenz,* Hrsg. von S. Büttner, A. Esser, G. Gönner. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, 29-38.

KOCH, Anton Friedrich, «Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik», in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 53 (1999), 1-29.

—, «Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der Phänomenologie des Geistes». In: Vieweg, K., Welsch, W. (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt/M. 2008, 135-152

KOHL, Evelin, «Gestalt», *Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels* Phänomenologie des Geistes (Münchner philosophische Beiträge, 13), München 2003.

KÖHLER, Dietmar, [Geschichtsbegriff] «Der Geschichtsbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes», in: *G.W.F. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hg. v. Dietmar Köhler u. Elisabeth Weisser-Lohmann, Bonn 1998 (HST, Beih. 38), 35-47.

—, «Hegels Gewissensdialektik», in: HST 28 (1993), 127-141.

—, «"Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst". Die Transformation der frühidealistischen Kunstauffassung Schellings in Hegels Entwicklung zur *Phänomenologie des Geistes*», in: *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert *et al*. München: Wilhelm Fink 2002, 67-75.

—, *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels* Phänomenologie des Geistes *und Schellings* Freiheitsschrift (Jena-Sophia. Abt. 2: Studien, 8). München: Fink 2006.

— u. Otto PÖGGELER (Hg.), *G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes* (*Klassiker auslegen, 16),* 2. Aufl., Berlin 2006.

KOJÈVE, Alexandre, [Vergegenwärtigung] *Hegel, Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, hg. v. Iring Fetscher, übers. v. Iring Fetscher u. Gerhard Lehmbruch, Frankfurt 1984.

—, [Introduction] *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Etudes*, hg. v. Raymond Queneau, 3. Aufl., Paris 1947.

—, [Review of Niel] «Hegel, Marx, et le Christianisme», in: *Critique* vol. 3/4 (1947-1948), 339-366.

KONDYLIS, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979.

KRAHL, Hans-Jürgen, *Erfahrung des Bewußtseins. Kommentare zu Hegels Einleitung der "Phänomenologie des Geistes" und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1979.

KRASNOFF, Larry, *Hegel's* Phenomenology of spirit. *An introduction* (Cambridge introductions to key philosophical texts). Cambridge, New York: Cambridge University Press 2008.

KREß, Angelika, *Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität*, Würzburg 1996.

KRONER, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2. Aufl., Tübingen 1961.

KRÜGER, Gerhard, «Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel», in: *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag,* hg. v. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer u. Reiner Wiehl, Bd. 1: Aufsätze I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte, Tübingen 1970, 285-303.

KUHN, Thomas Samuel, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage,* übers. v. Kurt Simon, 14. Aufl., Frankfurt am Main 1997.

KUMAMOTO, Yasuhiro, «Die methodologische Funktion des Verhältnisses von "Herr und Knecht" in der Philosophie Hegels», in: *Fichte-Studien* 3 (1991), 51-67.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, «La "Phénoménologie de l'Esprit" comme discours systématique. Histoire, religion et science», in: HST 9 (1974), 131-153.

—, [Phénoménologie] *La "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel. Introduction à une lecture*, Paris 1979.

—, [Structures] *Structures et mouvement dialectique dans la "Phenomenologie de l'Esprit" de Hegel*, 2. Aufl., Paris 1968.

— u. Gwendoline JARCZYK, *Le malheur de la conscience ou l'accès à la raison. Liberté de l'autoconscience: stoicisme, scepticisme et la conscience malheureuse. Texte et commentaire*, Paris 1989.

—, «Liminaire 1807-2007», in: *Rev. int. Philos.*, 61 (2007), n. 2 (*La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*), 117-120.

LAMB, David, [Hegel and Wittgenstein] «Hegel and Wittgenstein on Sense Certainty», in: *Clio* 7 (1978), 285-301.

—, [Foundation] *Hegel: From Foundation to System*, The Hague 1980.

—, [Language and Perception] *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*, Avebury 1979.

LANGE, Ernst Michael, *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der "Kritik der politischen Ökonomie" von Karl Marx*, Frankfurt am Main u.a. 1980.

LAUER, Quinton, [Reading] *A Reading of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, New York ²1976.

—, [Phenomenology] *"Phenomenology". Its Genesis and Prospect*, New York 1965.

LIEBRUCKS, Bruno, *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes* (*Sprache und Bewußtsein*, Bd. 5), Frankfurt am Main 1970.

LIM, Sok-Zin, *Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Versuch einer Interpretation der "Phänomenologie des Geistes"*, 2. Aufl., Bonn 1966.

LOEWENBERG, Jacob, [Phenomenology] *Hegel's "Phenomenology". Dialogues on the Life of Mind*, La Salle, HL, 1965.

—, [Comedy] «The Comedy of Immediacy in Hegel's "Phenomenology"», in: *Mind* 44 (1935), 21-38.

LÖWITH, Karl (Hg.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
LONGUENESSE, Béatrice, *Hegels Critique of Metaphysics*, Cambridge 2007.
LUCKNER, Andreas, *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Berlin 1994.
LÜBBE, Hermann (Hg.), *Die Hegelsche Rechte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
LUHMANN, Niklas, [Die Gesellschaft] *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1997.
—, [Paradigm lost] *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anläßlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1991.
LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie (zuerst 1948),* hg. v. Frank Benseler (*Gesamtausgabe*, Bd. 8), 3. Aufl., Neuwied/Berlin 1967.
MACINTYRE, Alasdair, [Hegel] *Hegel, A collection of critical Essays*, Garden City 1972.
—, [On Faces and Skulls] «Hegel on Faces and Skulls», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, hg. v. Jon Bartley Stewart, Albany 1998, 219-236.
MACKIE, John, *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, übers. v. Rudolf Ginters, 2. Aufl., Stuttgart 1983.
MARCUSE, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (zuerst 1932),* in: ders., *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1989.
—, «Studie über Autorität und Familie» (zuerst 1936), in: ders., *Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, in: *Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1979, 85-185.
—, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie (zuerst 1941),* übers. v. Alfred Schmidt, in: *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1989.
MARQUARD, Odo, «Hegel und das Sollen», in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 *(1964/65), 103-119.*
MARQUET, Jean-François, *Leçons sur la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel* (L'université philosophique), Paris: Ellipses 2004.
MARX, Werner, [Aufgabe und Methode] «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: ders., *Schelling. Geschichte, System, Freiheit*, Freiburg/München 1977, 63-99.
—, [Selbstbewußtsein] *Das Selbstbewußtsein in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt am Main 1986.
—, [Die Bestimmung] «Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus», in: ders., *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang, D*en Haag 1970, 1-20.
—, [Hegels Phänomenologie des Geistes] *Hegels "Phänomenologie des Geistes". Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1981.

MAURER, Reinhart K., *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur "Phänomenologie des Geistes"*, 2. Aufl., Freiburg/München 1980.

MAZA, Luis Mariano de la, *Knoten und Bund. Zum Vehältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn 1998.

MCDOWELL, John Henry, *Mind and World*, With a New Introduction, 3. Aufl., Cambridge 1996.

—, «Hegel and the Myth of the Given», in: Welsch, Wolfgang, Vieweg, Klaus (Hrsg.), *Das Interesse des Denkens*, München 2003, 75-88.

—, «The apperceptive I and the empirical self. Towards a heterodox reading of "Lordship and bondage" in Hegel's *Phenomenology*», in: ders. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge 2009, 147-165.

MEIST, Kurt Rainer, «Sich selbst vollbringender Skeptizismus. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling.», in: *Der Streit um die Gestalt einer Philosophie*, hg. v. W. Jaeschke, a. a. O., 192-230.

MERLEAU-PONTY, Maurice, «L'existentialisme chez Hegel», in: ders., *Sens et Non-sens*, 5. Aufl., Paris 1966, 109-121.

MESZAROS, István, *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, München 1975.

METZKE, Erwin, *Hegels Vorreden. Mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie*, Heidelberg 1949, 137-208.

MEYER, Rudolf W., «Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit und der Anfang der Seinslogik», in: *Hegel und die antike Dialektik*, hg. v., Manfred Riedel, Frankfurt am Main 1990, 244-267.

MILLS, Patricia Jagentowicz, «Hegel's "Antigone"», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, hg. v. Jon Bartley Stewart, Albany 1998 243-271.

MOYAR, Dean u. QUANTE, Michael (Hg.), *Hegel's Phenomenology of spirit. A critical guide* (Cambridge critical guides), Cambridge: Cambridge University Press 2008 (paperback 2010).

—, *Hegel's Conscience*. Oxford 2011.

MULHALL, Stephen u. Adam SWIFT (Hg.), *Liberals and Communitarians*, 2. Aufl., Oxford 1996.

Murray, Michael, «Time in Hegel's "Phenomenology of Spirit"», in: *Review of Metaphysics* 34 (1981/82), 682-705.

NAVICKAS, Joseph L., *Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity*, The Hague 1976.

NEGELE, Manfred, *Grade der Freiheit. Versuch einer Interpretation von G.W. F. Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Würzburg 1991.

NEUHOUSER, Frederick, «Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit», in: *Journal of the history of Philosophy* 24 (1986), 243-262.

NEUSER, Wolfgang, «Kraft und Verstand. Über ein grundlegendes Problem der Naturphilosophie in Hegels *Phänomenologie des Geistes*»,

in: *Unendlichkeit und Selbstreferenz,* hrsg. von S. Büttner, A. Esser, G. Gönner, Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, 39-49.
NICOLIN, Friedhelm, «Zum Titelproblem der "Phänomenologie des Geistes"», in: HST 4 (1967), 113-123.
NICOLIN, Günther (Hg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970.
NIEL, Henri, *De la meditation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945 (Nachdr. New York 1984).
NINK, Caspar, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Regensburg 1931.
—, *Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Regensburg 1948.
NORMAN, Richard J., *Hegel's "Phenomenology". A Philosophical Introduction*, Brighton 1976, Nachdr. Aldershot, Hampshire, 1991.
NUSSER, Karlheinz, «Die Französische Revolution und Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 276-296.
NUZZO, Angelica, *Memory, History, Justice in Hegel*, New York: Palgrave Macmillan 2012.
O'DONOHUE, John, *Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Mainz 1993.
OHASHI, Ryosuke, *Die Phänomenologie des Geistes als Sinnenlehre. Hegel und die Phänomenoetik der Compassion*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2009.
OHLY, Friedrich, [Typologie] «Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung» (zuerst 1983), in: ders., *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, hg. v. Uwe Ruberg u. Dietmar Peil, Stuttgart/Leipzig 1995, 445-472.
—, [Vom geistigen Sinn] «Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter» (zuerst 1958/1959), in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, 2. Aufl., Darmstadt 1983, 1-31.
OTTMANN, Horst Henning, [Das Scheitern] *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der "Phänomenologie des Geistes"*, München/Salzburg 1973.
—, [Herr und Knecht] «Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer mißverstandenen Dialektik», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981), 365-384.
—, [Individuum und Gemeinschaft] *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Berlin 1977.
PARRY, David Maclean, *Hegel's Phenomenology of the "We"*, New York 1988.
PERINETTI, Dario u. RICARD, Marie-Andrée (Hg.), *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel. Lectures contemporaines* (Fondements de la politique. Série Essais). Paris: Presses Universitaires de France 2009.

PHILONENKO, Alexis, *Lecture de la "Phénoménologie" de Hegel. Préface – Introduction*, Paris 1993.
—, *Commentaire de la* Phénoménologie *de Hegel. De la certitude sensible au savoir absolu* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Temps modernes). Paris: J. Vrin 2001.
PINKARD, Terry, *Hegel's "Phenomenology". The Sociality of Reason*, Cambridge / New York 1994.
—, «Hegel's *Phenomenology* and *Logic*. An overview», in: *The Cambridge companion to German idealism*. Ed. by K. Ameriks. Cambridge University Press 2000, 161-179.
PIPPIN, Robert B., [Idealism] *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge / New York 1989.
—, [Hegel Modernity] «Hegel, Modernity, and Habermas» in: *Idealism as Modernism, Hegel Variations*, Cambridge / New York 1997, 157-184.
—, [Criticism] «Hegel's Phenomenological Criticism», in: *Man and World* 8 (1975), 296-314.
—, [You Can't Get There] «"You Can't Get There from Here". Transition problems in Hegel's "Phenomenology of Spirit"», in: *The Cambridge Companion to Hegel*, hg. v. Frederick C. Beiser, Oxford / Cambridge, Mass., 1993, 52-85.
—, «Recognition and reconciliation. Actualized agency in Hegel's Jena *Phenomenology*», in: *Hegel. New directions*. Ed. by K. Deligiorgi, Durham: Acumen 2006, 125-142.
—, *Hegel on self-consciousness. Desire and death in Hegel's phenomenology of spirit* (Princeton monographs in philosophy). Princeton (N.J.): Princeton University Press 2011.
PÖGGELER, Otto, [Selbstbewußtsein] *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes,* in: *G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Klassiker auslegen, 16), a.a.O., 129-142.
—, [Die Komposition] «Die Komposition der "Phänomenologie des Geistes"» (zuerst 1966), in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, a. a. O., 329-390.
—, [Die Verwirklichung] «Die Verwirklichung der Philosophie. Hegel und Marx» (zuerst 1970), in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. u. München 1993, 369-403.
—, [Hegels Idee] *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 2. Aufl., Freiburg/München 1993.
—, [Hegels Kritik] *Hegels Kritik der Romantik*, München 1999 (überarb. Neuaufl. d. Diss. v. 1956).
—, [Gewißheit] «Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit», in: *Sinnlichkeit und Verstand*, hg. v. Hans Wagner, Bonn 1976, 167-185.

—, [Tragödie] «Hegel und die griechische Tragödie» (zuerst 1962), in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 79-109.
—, [Werk und Wirkung] «Werk und Wirkung», in: *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hg. v. Otto Pöggeler, Freiburg/München 1977, 7-27.
—, [Hegels Phänomenologie] «Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins», in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 231-298.
—, [Nachwort] «Nachwort zur zweiten Auflage», in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 403-441.
—, [Philosophie] «Philosophie und Revolution beim jungen Hegel» (z. T. zuerst 1971), in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., 13-78.
—, [Zur Deutung] «Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes» (zuerst 1961), in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 170-230.
—, «Die "Phänomenologie" – Konsequenz oder Krise in der Entwicklung Hegels?», in: *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft und der Internationalen Hegel-Vereinigung, 10.-12. 04. 2003, Erasmus Universität Rotterdam, Hrsg. v. H. Kimmerle, Berlin: Akademie Verlag 2004, 257-267.
PRICE, David W., «Hegel's Intertextual Dialectic, Diderot's "Le Neveu de Rameau" in the "Phenomenology of Spirit"», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, hg. v. Jon Bartley Stewart, Albany 1998, 282-306.
PUNTEL, L. Bruno, «Hegel heute. Zur "Phänomenologie des Geistes"», in: *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), 133-160.
PURPUS, Wilhelm, [Dialektik des Bewußtseins] *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung der "Phänomenologie des Geistes"*, Berlin 1908.
—, [Die Dialektik] *Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik*, Nürnberg 1905.
PUTNAM, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1990.
QUANTE, Michael, [Die Funktion] *Die Funktion der Marxscben Hegelkritik für die Philosophie von Karl Marx* (Staatsarbeit), Münster 1989 (unveröffentlicht).
—, «Reconciling Mind and World», in: *Southern Journal of Philosophy* 40 (2002), 75-96.
—, *Hegel's Concept of Action*. Cambridge 2004
RAMEIL, Udo, [Die Entstehung] «Die Entstehung der "enzyklopädischen" Geistlehre in Nürnberg», in: *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des*

Geistes, hg. v. Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Klassiker auslegen, 16) a. a. O., 261-287.
—, [Nürnberger Propädeutik] «Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik», in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, hg. v. Lothar Eley, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, 84-130.
RAUCH, Leo u. SHERMAN, David, *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness: Text and Commentary,* New York 1999.
RENDÓN ARROYAVE, Carlos E., «El devenir de Hegel hacia la Fenomenología del Espíritu», in: *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía* 137 (2008), 41-61.
—, *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia 2010.
RICKEN, Friedo, *Allgemeine Ethik*, 5. Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln 2012.
RIEDEL, Manfred, [Hegels Kritik] «Hegels Kritik des Naturrechts», in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, 42-74.
—, [Antike Dialektik] *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Main 1990.
RITTER, Joachim, *Hegel und die französische Revolution (zuerst 1956),* in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1977, 183-255.
ROBINSON, John, *Duty and Hypocrisy in Hegel's "Phenomenology of Mind"*, Toronto 1977.
RÖHR, Werner (Hg.), *Appellation an das Publikum...: Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99,* 2. Aufl., Leipzig 1991.
RÖMPP, Georg, «Ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Bemerkungen zum Kapitel "Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst" in Hegels Phänomenologie des Geistes», in: HST 23 (1988), 71-94.
ROETTGES, Heinz, *Dialektik und Skeptizismus. Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständis und Kritik der Dialektik*, Frankfurt am Main 1987.
ROHRMOSER, Günther, «Die "Phänomenologie des Geistes" und Hegels Begriff der Versöhnung», in: ders., *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961, 101-114.
ROSEN, Stanley, «Self-Consciousness and Self-Knowledge in Plato and Hegel», in: HST 9 (1974), 109-129.
ROSENKRANZ, Karl, [Hegels Leben] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844, Nachdr. Darmstadt 1969/1972.
ROSENZWEIG, Franz, [Staat] *Hegel und der Staat* [1920]. Hrsg. v. Frank Lachmann. Mit einem Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.
—, [Kritische Erläuterungen] *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems,* Königsberg 1940, Nachdr. Hildesheim 1963.

ROTH, Michael S., *Knowing and History, Appropriations of Hegel in 20th-century France,* Ithaca 1988.

ROUSSET, Bernhard, *G.W.F. Hegel, Le savoir absolu*, hg., übers. u. komment. v. Bernard Rousset, Paris 1977.

RÓZSA, Erzsébet, *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der* Phänomenologie des Geistes *bis zum enzyklopädischen System*, Paderborn: mentis 2007.

RUGGIU, Luigi, *Logica Metafisica Politica. Hegel a Jena*, 2 Bde., Milano: Mimesis 2009.

—, u. TESTA, Italo (Hg.), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Milano: Mimesis 2010.

RUSSON, John Edward, *Reading Hegel's* Phenomenology (Studies in continental thought). Bloomington (Ind.): Indiana University Press 2004.

SARTRE, Jean-Paul, «Husserl, Hegel, Heidegger», in: ders., *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, übers, v. Hans Schöneberg u. Traugott König,* hg. v. Traugott König (*Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften*, Bd. 3), Reinbek 1991, 424-456.

SCHACHT, Richard, «A Commentary on the Preface to Hegel's "Phenomenology of Spirit"», in: *Philosophical Studies* 23 (1972), 1-31.

SCHEIER, Claus-Artur, [Kommentar] *Analytischer Kommentar zu Hegels "Phänomenologie des Geistes". Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, 2. Aufl., Freiburg/München 1986.

—, [Die Sprache] «Die Sprache und das Wort in Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 24 (1982), 94-103. Schmidt, Hans, Verheißung und Schrecken der Freiheit*, Stuttgart/Berlin 1964.

SCHMIDT, Josef, *"Geist", "Religion" und "absolutes Wissen". Ein Kommentar zu den gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes,* Stuttgart/Berlin/Köln 1997.

SCHMITZ, Hermann, [Die Vorbereitung] «Die Vorbereitung von Hegels "Phänomenologie des Geistes" in seiner "Jenenser Logik"», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960), 16-39.

—, [Hegel als Denker] *Hegel als Denker der Individualität,* Meisenheim/Glan 1957.

—, *Hegels Logik,* Bonn 1992.

SCHÖNDORF, Harald, «Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels "Phänomenologie des Geistes"». Ein Kommentar zum zweiten Teil von VII. C. «Die offenbare Religion», in: *Theologie und Philosophie* 57 (1982), 550-567.

SCHÖNECKER, Dieter, «No being, no singularity. Hegel's critique of sense-certainty in the *Phenomenology of spirit*», in: *Hegel-Jahrb.* (2004), 191-196.

SCHULER, Jeanne, «Sensing as pure immediacy. Hume's anatomy versus Hegel's phenomenology», in: *Hist. Philos. Quart.* 25 (2008), n. 2, 155-173.
SEBA, Jean-Renaud, «Histoire et fin de l'histoire dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel», in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (1980), 27-47.
SEDGWICK, Sally S., «Hegel's Critique of the Subjective Idealism of Kant's Ethics», in: *Journal of the History of Philosophy 26* (1988), 89-105.
SELL, Annette, «Das Problem der sinnlichen Gewißheit. Neuere Arbeiten zum Anfang der Phänomenologie des Geistes», in: HST 30 (1995), 197-206.
SHANNON, Daniel E., «Introduction», in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Spirit*: book six of Hegel's *Phenomenology of spirit*. Edited, with introduction, notes, and commentary by Daniel E. Shannon; translated by the Hegel translation group, Trinity College, University of Toronto Indianapolis (Ind.): Hackett Pub. Co. 2001.
SHAPIRO, Gary, «An ancient quarrel in Hegel's "Phenomenology"», in: *The Owl of Minerva* 17 (1986), N. 2, 165-180.
—, «Notes on the Animal Kingdom of the Spirit», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays,* hg. v. Jon Bartley Stewart, Albany 1998, 225-239.
SHKLAR, Judith N., [Freedom and Independence] *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas in Hegels "Phenomenology of Mind",* Cambridge / New York 1976.
—, *Hegel's Phenomenology,* Cambridge / New York 1971.
SIEP, Ludwig, [Autonomie] «Autonomie und Vereinigung, Hegel und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800», (zuerst 1990) in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus,* Frankfurt am Main 1992, S. 116-129
—, [Die Bewegung] «Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes», in: *G.W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Klassiker auslegen, 16),* hg. v. Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler, a. a. O., 107-127.
—, [Der Kampf] «*Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*», in: HST 9 (1974), 155-207. (Versión española de D. Rosanovich en: Estudios de Filosofía (Medellin, Colombia), No. 43, Junio 2011, S. 31-84.)
—, [Conceptual Scheme] «Hegels Idea of a Conceptual Scheme, Review Discussion of Robert Pippin, Hegel's Idealism», in: *Inquiry* 34 (1991), 63-76.
—, [Fichtekritik] *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804,* Freiburg/München 1970.
—, [Anthropologie] «Hegels politische Anthropologie», in: *Der Mensch – ein politisches Tier?,* hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 1992, 110-133.

—, [Philosophie] «Hegels politische Philosophie» (zuerst 1990), in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus,* Frankfurt am Main 1992, 307-328.
—, [Leiblichkeit] «Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes» (zuerst 1990), in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus,* a.a. O., 195-216.
—, [Naturrecht] «Naturrecht und Wissenschaftslehre» (zuerst 1992), in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus,* a. a. O., 19-40.
—, [Verfassung], Constitution, Fundamental Rights, and Social Welfare in Hegel's *Philosophy of Right* (übers. v. N. Walker), in: R. B. Pippin, O. Höffe (eds.), *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge 2004, S. 268-290. Versión alemana: Constitución, derechos fundamentales y bienestar social en la Filosofía del Derecho de Hegel. En: del mismo. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus,* a.a. O, S. 285-306).
—, [Wandlungen] «Wandlungen der Hegel-Rezeption», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), 111-122.
—, [Was heißt] «Was heißt "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?» (zuerst 1982), in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus,* a. a. O., 217-239.
—, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München 2010.
—, *Hegels praktische Philosophie und das «Projekt der Moderne»*. Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie. Hrsg. v. Horst Dreier und Dietmar Willoweit. Heft 41. Baden-Baden 2011.
—, «La razón práctica y el espíritu ético. La Fenomenología del Espíritu en la ética contemporánea», en: Vanessa Lemm, Juan Ormeño Karzulovic (eds.). *Hegel. Pensador de la actualidad.* Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, p. 163-188.
SIMHON, Ari, *La préface de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel. De la* Préface de 1807 *aux* Recherches de 1809 (Collection Ousia, 48), Bruxelles: OUSIA [Distr. en France par J. Vrin, Paris] 2003.
SIMON, Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel,* Stuttgart u. a. 1966.
SMITH, Henry B., *The Transition from Bewußtsein to. Selbstbewußtsein,* Philadelphia 1947. SMITH, John H., «The Language of Mastery and the Mastery of Language. The Recognition of Rhetoric in Hegel», in: *Clio* 23 (1994), 377-394.
SOBOTKA, Milan, [Die Auffassung] «Die Auffassung des Gegenstandes in Hegels "Phänomenologie des Geistes"», in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 8 (1975), 133-153.
SOLOMON, Robert, [Hegel's Concept] «Hegel's Concept of "Geist"», in: *Hegel. A Collection of Critical Essays,* hg. v. Alasdair Maclntyre, Garden City, N.Y, 1972, 125-149.

—, [Hegel's Epistemology] «Hegel's Epistemology», in: *American Philosophical Quarterly* 11 (1974), 277-289.
—, [Spirit] *In the Spirit of Hegel. A Study G.W F. Hegel's "Phenomenology of Spirit",* Oxford 1983.
STÄDTLER, Michael, «Sterben als zweckgerichtete Tätigkeit. Ein Beitrag zum Verhältnis von Erinnerung und Kollektivität», in: *Hegel-Jahrbuch* (2002), 195-200.
—, «Das Leben denken: Zu welchem Zweck? Der Zusammenhang von Leben, Herrschaft und Selbstbewusstsein bei Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch* (2007), 314-319.
STANGUENNEC, André, «Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel», in: *Hegel*. Sous la dir. de M. Caron, M. Bienenstock *et al*. Paris, Cerf, 2007, 489-501.
STEINHERR, Thomas, *Der Begriff "Absoluter Geist" in der Philosophie G.W. F. Hegels,* St. Ottilien 1992.
STEKELER-WEITHOFER, Pirmin, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, 2 Bde., Hamburg: Meiner 2014.
STERN, Robert, *Hegel and the* Phenomenology of spirit (Routledge philosophy guidebooks). London, New York: Routledge 2002.
STEWART, Jon Bartley, [Doctrine] «Hegel's Doctrine of Determinate Negation: An Example from "Sense-Certainty" and "Perception"», in: *Idealistic Studies* 26 (1996), 57-78.
—, (Hg.), *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays,* Albany 1998.
—, [Architectonic] «The Architectonic of Hegel's "Phenomenology of Spirit"», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays,* hg. v. Jon Bartley Stewart, Albany 1998, 444-477.
—, *The unity of Hegel's Phenomenology of spirit. A systematic interpretation* (SPEP studies in historical philosophy). Evanston (Ill.): Northwestern University Press 2000.
STRAWSON, Peter Frederick, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik,* übers. v. Freimut Scholz, Stuttgart 1972.
TAYLOR, Charles, *Hegel.* übers. v. Gerhard Fehn, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1997.
—, *Quellen des Selbst,* übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1996.
—, [Opening Arguments] «The Opening Arguments of the "Phenomenology"», in: *Hegel. A Collection of Critical Essays,* hg. v. Alasdair Maclntyre, a. a. O., 151-188.
TESTA, Italo, «Ragione e relazione. La *Fenomenologia* di Hegel come tropologia», in: *G. Meta.* 25 (2003), n. 2, 371-392.
TIMMERMANS, Benoît, «La conscience heureuse dans la *Phénoménologie de l'esprit* et son rayonnement dans l'œuvre de Hegel. Rire, comédie, félicité», in: *Rev. philos. Louvain* 108 (2010), n. 1, 31-52.

TOEWS, John Edward, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841,* Cambridge / New York u. a. 1980.
TREDE, Johann Heinrich, «Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion», in: HST 10 (1975), 173-209.
TSOYOPOULOS, Nelly, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin. Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin,* Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
VERENE, Donald Philipp, [Recollection] *Hegel's Recollection. A Study of Images in the "Phenomenology of Spirit",* Albany 1985.
—, [Zoo] «Hegel's Spiritual Zoo and the Modern Condition», in: *The Owl of Minerva* 25 (1993/94), 235-240.
VERNEAUX, Roger, «De la dialectique du sensible selon Hegel», in: *Sapienza* 21 (1968), 421-438.
VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, «Natural Religion: An Investigation of Hegel's Phenomenology of Spirit», in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays,* hg. v. Jon Bartley Stewart, a. a. O., 351-374.
—, «Leben, Tragik und Geschichte in Hegels *Phänomenologie des Geistes*», in: *Wien. Jahrb. Philos.* 36 (2004), 57-68.
VIEWEG, Klaus, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Skeptizismus",* München 1999 (Jena-Sophia: Abt. 2, Studien, 4).
— u. Wolfgang WELSCH (Hg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, 2. Aufl., München: Wilhelm Fink Verlag 20074.
—, *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, München: Wilhelm Fink Verlag 2007.
— u. Wolgang WELSCH (Hg.), *Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.
VINCI, Paolo, *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel* (Istituto italiano per gli studi filosofici. Hegeliana, 28). Milano: Guerini 1999.
VOS, Ludovicus de, [Absolute Knowing] «Absolute Knowing in the Phenomenology», in: *Hegel on Ethical Life, Religion and Philosophy: 1793-1807,* hg. v. Andre Wylleman, a. a. O., 231-268.
—, [Gott] «Gott oder die absolute Idee. Zum Thema der Hegelschen Religionsphilosophie», in: HST 29 (1994), 103-116.
—, [Hegels Wissenschaft] *Hegels Wissenschaft der Logik. Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar,* Bonn 1983.
VRIES, Willem A. de, *Hegel's Theory of Mental Activity,* Ithaca 1988.
WAELHENS, Alphonse de, «Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hegelienne», in: *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), 234-249.
WAHL, Jean, [À propos] «À propos de l'introduction à la "Phénoménologie" de Hegel par Alexandre Kojève», in: *Deucalion* 5 (1955), 77-99.

—, [Commentaire] «Commentaire d'un passage de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», in: Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, 2. Aufl.,* Paris 1951, 158-193.

WAHSNER, Renate, «Das naturwissenschaftliche Gesetz. Hegels Rezeption der neuzeitlichen Naturbetrachtung in der "Phänomenologie des Geistes" und sein Konzept von Philosophie als Wissenschaft», in: *Hegel-Jahrb.* (2001), 172-178.

WARTENBERG, Thomas E., «Hegel's Use of Socratic Method in the "Phenomenoloy"», in: *XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß Wroclaw 1990. Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte,* Erster Teil *(Hegel-Jahrbuch* 1991), hg. v. Heinz Kimmerle u. Wolfgang Lefevre, a. a. O., 179-191.

WASZEK, Norbert, *Eduard Gans (1797-1839). Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente,* Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris 1991.

WECKWERTH, Christine**,** *Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen* Phänomenologie des Geistes, Würzburg: Königshausen und Neumann 2000.

WEIMER, Scott E., «Hegel's Phenomenology of Spirit. "The Science of the Umkehrung of Consciousness"», in: *Clio* 21 (1992), 381-399.

WELL, Karlheinz, *Die schöne Seele und ihre sittliche Wirklichkeit,* Frankfurt am Main / Bern 1986.

WERKMEISTER, William Henry, «Hegel's "Phenomenology of Mind" as a Development of Kant's Basic. Ontology», in: *Hegel and the Philosophy of Religion. The Wofford Symposium,* hg. v. Darrel E. Christensen, a. a. O., 93-124.

WESTPHAL, Kenneth R., [Epistemological Realism] *Hegel's Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel's "Phenomenology of Spirit",* Dordrecht 1989.

—, [Hume] *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge. Historisch-kritische Analyse zum Kapitel «Wahrnehmung» in der* Phänomenologie *von 1807*, Frankfurt am Main 1998.

—, [Skeptizismus] «Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne oder Das Ding und die Täuschung», in: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels,* hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, Stuttgart : Klett-Cotta 1996, 153-176.

—, «Hegel's manifold response to scepticism in *The phenomenology of spirit*», in: *Proc. Arist. Soc.* 103 (2003), 149-178.

—, *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the* Phenomenology of Spirit, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company 2003.

—, (Hg.), *The Blackwell guide to Hegel's* Phenomenology of spirit, Chichester, Malden (MA): Wiley-Blackwell 2009.

WESTPHAL, Merold E., «Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung», übers. v. Rüdiger Bittner, in: *Materialien zu Hegels "Phänomenolo-*

gie des Geistes", hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, a. a. O., 83-105.

—, (Hg.), [History] *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, 2. Aufl., Atlantic Highlands 1982.

—, (Hg.), [Method] *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, 2. Aufl., Atlantic Highlands / Brighton 1982.

WIEHL, Reiner, [Phänomenologie] «Phänomenologie und Dialektik», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses Hegel 1770-1970. Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie*, hg. v. H.-G. Gadamer, Bonn 1974, 623-634.

—, [Seele] «Seele und Bewußtsein. Zum Zusammenhang von Hegels "Anthropologie" und "Phänomenologie des Geistes"», in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, hg. v. Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep Hamburg 1976, 424-451.

—, [Sinn] «Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels "Phänomenologie des Geistes"» (zuerst 1964), in: *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, hg. v. Iring Fetscher, Darmstadt 1973, 35-72.

WIELAND, Wolfgang, «Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit» (zuerst 1966), in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich, a.a.O., 67-82.

WIESING, Urban, *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik*, Stuttgart / Bad-Cannstatt 1995.

WILDT, Andreas, [Autonomie] *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.

—, [Hegels Kritik] «Hegels Kritik des Jakobinismus», in: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hg. v. Hans-Georg Gadamer, Bonn 1975 (HST, Beih. 11), 417-427.

WILLIAMS, Robert R., *Hegels Ethics of Recognition*, Berkeley / Los Angeles 1997.

WOHLFAHRT, Günther, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin / New York 1981.

WOLFF, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein i. T. 1981.

YOVEL, Yirmiyahu, «Commentary», in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel's preface to the* Phenomenology of Spirit. Translated and running commentary by Yirmiyahu Yovel, Princeton (N.J.): Princeton University Press 2005.

ZANDER, Folko, *Herrschaft und Knechtschaft. Die Genese des Selbstbewusstseins in Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Ein Kommentar*, München: Wilhelm Fink Verlag 2012.

ZIEGLER, Konrad u. SONTHEIMER, Walther (Hg.), *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike,* 5 Bde., München 1979.

ZIEMKE, Axel, *Was ist Wahrnehmung? Versuch einer Operationalisierung von Denkformen der Hegelschen "Phänomenologie" für kognitionswissenschaftliche Forschung*, Berlin 1994.

ZIESCHE, Eva, «Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit aus dem Berliner Hegel-Nachlaß», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), 430-444.

ZIMMERLI, Walther Christoph, [Die Frage] *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels "Differenzschrift"*, Bonn 1974.

—, [Kritik] «Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?», in: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling: Hegel-Tage Zwettl 1977*, hg. v. Dieter Henrich u. Klaus Düsing (HST, Beih. 20), a.a.O., 81-102

DATOS BIOGRÁFICOS SOBRE HEGEL

1770 27 de agosto: nace Jorge Georg Wilhelm Friedrich Hegel en Stuttgart. Su padre —Georg Ludwig Hegel— fue funcionario de la hacienda pública, más tarde director de la oficina de rentas. Su madre, María Magdalena Hegel, nacida Fromme.

1773 Visita la escuela de alemán y posteriormente la de latín en Stuttgart.

1776 Va al «Gimnasio Ilustre», que más tarde se llamó «Gimnasio Eberhard-Ludwig».

1783 Muere la madre.

1785-1788 Escribe un diario en latín y alemán.

1788 Bachillerato. Inscripción en el seminario de teología y filosofía de Tubinga. Vive allí en compañía de Hölderlin y Schelling (desde 1790) en un cuarto.

1790 Hegel se promueve como Magister en filosofía.

1792 Comienza la redacción del escrito *Religión popular y Cristianismo* (publicado póstumamente).

1793 Junio: defensa de las tesis de doctorado en la materia de teología.
Septiembre: finalización del estudio.
Desde octubre, profesor privado de la familia Steiger von Tschugg en Berna.

1794 Nuevos trabajos en *Religión popular y Cristianismo* (incompletos).

1795 Viaje a Ginebra.
Mayo hasta julio: manuscrito de *La vida de Jesús* (publicado póstumamente).
25 de julio: viaje por los Alpes suizos (hasta comienzos de agosto).
2 de noviembre: comienzo de la redacción *La positividad de la religión cristiana* (publicado póstumamente).

1796 Abandona Berna y viaja a Stuttgart donde viven sus padres.

1797 Por mediación de Hölderlin es contratado en casa de Gogel, comerciante de Francfort, como profesor privado.
En febrero escribe (también Schelling y Hölderlin son considerados autores o coautores) el llamado *Más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* (Fragmento, publicado póstumamente).

1798 Hegel publica anónimamente una traducción comentada del escrito del abogado ginebrino Cart: *Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el país de Vaud y la ciudad de Berna*.
Desde otoño trabaja en *El espíritu del cristianismo y su destino* (publicado póstumamente).

1799 14 de enero: muerte del padre. Hegel recibe una pequeña herencia que le permite prepararse para su carrera académica.
De febrero a marzo: redacción del comentario a la *Investigación sobre los principios de la economía política*, de J. Steuart. Continúa trabajando en *El espíritu del cristianismo*.
14 de septiembre: finalización del llamado *Fragmento de sistema* (*Sobre Religión y Filosofía*, publicado póstumamente).
29 de septiembre: culmina la nueva introducción a *La positividad de la religión cristiana*.

1801 Se traslada a Jena. Comparte hasta diciembre un cuarto con Schelling.
Desde comienzos del año trabaja en *La Constitución de Alemania* (publicado póstumamente).
Julio: publicación de *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.
27 de agosto: habilitación en la Universidad de Jena. Título de la disertación: *Sobre las órbitas de los planetas*.
Recensión de «*Principios de la filosofía especulativa*» (F. Bouterweks) en el *Diario Literario de Erlangen*. [*Erlanger Literaturzeitung*].

1801-1807 Enseña en la Universidad de Jena y compone una cantidad de manuscritos, entre ellos varios proyectos de sistema (textos sobre lógica, metafísica, filosofía de la naturaleza y del espíritu), que solo se publicaron en los años treinta del siglo XX.

1801 21 de octubre: encuentro con Goethe.

1802-1803 Edita junto con Schelling el *Diario crítico de Filosofía* [*Kritisches Journal der Philosophie*]. Allí publica: «Sobre la esencia de la crítica filosófica en general»; «Cómo el sano entendimiento humano toma la filosofía»; «Relación del escepticismo con la filosofía»; «Creer y saber»; «Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural».
Continúa trabajando en *La Constitución de Alemania* y en el *Sistema de la eticidad* (ambos aparecieron póstumamente).

1803 Segundo encuentro con Goethe.

1804 Es aceptado como asesor de la Sociedad de Mineralogía de Jena y se convierte además en miembro de la Sociedad Investigadora de la Naturaleza de Westfalia.

1805 Es nombrado profesor extraordinario de filosofía (con el apoyo de Goethe).

Mayo: en una carta a Voss menciona por primera vez el trabajo en la *Fenomenología del Espíritu*.

1806 Febrero: comienzo de la impresión de la *Fenomenología del Espíritu*.
14 de octubre: Napoleón derrota al ejército prusiano en la batalla de Jena y Auerstedt.
La noche anterior termina la *Fenomenología del Espíritu*.

1807 1 de enero: miembro honorario de la Sociedad Física de Heidelberg.
Enero: trabaja en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*.
5 de febrero: nacimiento de su hijo natural Ludwig.
Comienza traslado a Bamberg. Redacción del *Diario de Bamberg* [*Bamberger Zeitung*]. Aparece la *Fenomenología del Espíritu*. Ensayo: «¿Quién piensa en abstracto?» (publicado póstumamente).

1808 Por solicitud de su amigo Niethamer, llega a ser profesor de las ciencias de propedéutica filosóficas y rector del gimnasio Ägidien de Nürnberg.

1811 15 de septiembre: matrimonio con María von Tucher.

1812-1813 Publicación del primer tomo de la *Ciencia de la Lógica*.

1813 Nacimiento de su hijo Karl. Puesto de referente de la comisaría de la ciudad para los asuntos escolares de Nürnberg.

1814 Nacimiento de su hijo Immanuel.

1816 Publicación del segundo tomo de la *Ciencia de la Lógica*. Llamado a la Universidad de Heidelberg como profesor de filosofía.

1817 Recensión del tercer tomo de las obras de Jacobi en los *Anales de Literatura de Heidelberg* [*Heidelberger Jahrbücher der Literatur*].
Publicación de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.
18 de julio: Hegel y Creuzer conceden a Jean Paul el título de doctor.
Publicación de «Die Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreiches Würtermberg im Jahre 1815 y 1816» en los *Anales de Heidelberg*.
A final de año: consulta del ministro de Cultura prusiano von Altenstein acerca de una plaza para profesor de filosofía en la Universidad Friedrich-Wilhelm de Berlín.

1818 En octubre, Hegel es nombrado profesor de filosofía en Berlín (como sucesor de Fichte, fallecido en 1814).
22 de octubre: lección inaugural en Berlín.

1819 23 de septiembre: encuentro con Goethe en Weimar.

1820 Miembro de la Real Comisión científica de la provincia de Brandenburg (hasta diciembre de 1822). Aparecen en otoño las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (con el año de 1821 en la portada).

1822 Miembro del senado de la Universidad. Viajes en otoño a Bruselas y los Países bajos.

1823 Viaje a Leipzig. Se le concede el diploma de miembro de la sociedad holandesa de sabios «Concordia».

1824 Viaje a Viena a través de Praga.

1827 Publicación de los *Anales* de crítica científica [*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*]. Recensión del *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata* de Wilhelm von Humboldt. Segunda edición de la *Enciclopedia*. Viaje a París. De regreso se encuentra nuevamente con Goethe en Weimar.

1828 Se publica su ensayo «Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel» en los *Anales*, además de «Hamanns Schriften». Ludwig Feuerbach le hace llegar su tesis doctoral.

1829 Aparecen en los *Anales* las recensiones «Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Phanteismus, Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis von Karl Friedrich Göschel». Encuentro con Schelling en Karlsbad. 11 de septiembre: último encuentro con Goethe. En octubre llega a rector de la Universidad de Berlín por un año.

1830 Discurso con ocasión del aniversario 300 de la Confesión de Ausburgo. Se imprime la tercera edición de la Enciclopedia. Trabaja en una nueva edición de la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*.

1831 Es condecorado con la Orden del Águila Roja en tercera categoría. En el Preußischen Staatszeitung [*Diario estatal de Prusia*] aparece su ensayo «Sobre la reforma Bill de Inglaterra», en los *Anales* aparecen las recensiones «Idealrealismus. Erster Teil, von A. L. Öhlert» y «Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte» de J. Görres. 14 de noviembre: muere de cólera, en Berlín.

1832-1833 Publicación de sus «*Obras*. Edición completa de la Asociación de amigos del inmortalizado».

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE

LUDWIG SIEP es profesor emérito de Filosofía de la Universidad de Münster, en la que dirigió el Seminario de Filosofía por espacio de veinticinco años. Ha sido miembro de la Academia de Ciencias y Artes de Westfalia del Norte y de la Academia de Ciencia de Baviera. Fue editor, junto con el profesor Walter Jaeschke, de la revista *Hegel-Studien*. Sus líneas fundamentales de investigación son la filosofía práctica moderna, el idealismo alemán y la ética aplicada. Entre sus publicaciones, en las que se cuentan más de doscientos artículos, destacan: *La crítica de Hegel a Fichte y la Doctrina de la Ciencia de 1804* (1970); *Reconocimiento como principio de la filosofía práctica* (1979); *Filosofía práctica en el idealismo alemán* (1992); *El camino de la Fenomenología del Espíritu* (2000); *Ética concreta* (2004); *Actualidad y límites de la filosofía práctica de Hegel* (2010).